حوليات التراث

مجلة علمية محكمة تعنى بمجالات التراث



العدد 06 / 2006

مجلة

حوليات التراث

مدير المجلة ورئيس تحريرها

د. محمد عباسة

المراسلات

د. محمد عباسة
مدير مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم 27000 (الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN: 1112 - 5020

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

فهرس الموضوعات

الخطاب الغرائبي عند ألبير كامو

هواري بلقندوز
جامعة مستغانم، الجزائر

قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن الخطاب الكاموي أدى دورا هاما على نحو خاص في الرجات الاستعمارية المشؤومة التي صاحبت المخاض العسير لنهاية الاستعمار الفرنسي في القرن العشرين. إذ أنه من المحتمل أن يكون تأثير كامو على المخيال والوعي الأخلاقي والسياسي لجيله أعمق بكثير من تأثير أي مؤلف أوربي من زمانه. لقد كان كامو أوربيا بشكل خاص، لأنه كان يمثل العجز المأسوي للوعي الفرنسي أمام أزمة أوربا، وقرب أحد أكبر انكساراتها.

ومن ثمة فإن الملاحظة الشاخصة الواعية، والمتبصرة بجملة المتحكمات الخفية للخطاب الكاموي، تكشف لنا أن كتابة ألبير كامو (Albert Camus) تحركها حساسية استعمارية هادئة ومتأخرة جدا، تعيد الإشارة الإمبراطورية باستخدام جنس الرواية الواقعية، كانت مرحلته الكبرى في أوربا قد مضت مند زمن بعيد. ولعل مركز اهتمام كامو هو الفرد في إطار اجتماعي، وقيمه هي الوعي بالذات، والنضج الواقعي، والصمود الأخلاقي حين يتأزم كل شيء. تجلى ذلك من خلال أشهر أعماله نحو: الغريب، الطاعون، والسقطة.

اغتراب كامو نموذج غرائبي:

لا شك أن ألبير كامو يعتبر شاهدا على عالم يميزه التفكك الدائم والصراع والعنف والإخفاق في التعبير عن قضايا الإنسان ومشكلاته تعبيرا صادقا. وقد بدأ الشعور بالاغتراب والتأزم ينتاب إحساس كامو منذ أن فقد والده في الحرب العالمية الأولى سنة 1914، ثم سرعان ما ازداد حدة مع تأزم مشكلة الإنسان في الحرب العالمية الثانية 1939 – 1945. وقد أدى انعدام المعايير والقيم الإنسانية في معالجة هذه المشكلة بسبب الاعتبارات السياسية والعسكرية إلى قلق واضطراب تؤطره نزعة من التمرد، تعبر عن اتجاه متميز في الأدب الحديث يدرجه النقاد ضمن "أدب المشكل"، حمل رايته كل من سارتر وكافكا وكامو، أدب قيل في حقه إنه ينشد متعة الحياة في كنف الموت.

وإذا كانت فكرة القلق الوجودي مبدأ مشتركا بين هؤلاء الكتاب في ظروف كهذه، فإنه من اللافت للنظر أن نشير إلى أن تجسيد هذه الفكرة يختلف من واحد إلى آخر، ويكفي شاهدا على ذلك اختلاف مواقف كامو مع نظائره سارتر وكافكا، والتي كثيرا ما أشار إليها كامو نفسه في بعض كتاباته، وخاصة تلك المتعلقة بموقفه المختلف مع سارتر حول التمرد والعبث. ضمن هذا المنظور ينبغي التساؤل عما إذا كان عبث كامو غاية في ذاته، أم وسيلة لتحقيق شيء ما؟

بإمكاننا أن نقارب الإجابة عن سؤال من هذا القبيل، من خلال قراءة استكشافية تأويلية تبتغي تفكيك شفرات الخطاب الكاموي الإيديولوجية انطلاقا من التسليم بفكرة استحالة حياد أي خطاب، مع ضرورة شرح وتوضيح ما لم يفصح عنه كامو إزاء القضية الجزائرية بوصفه فرنسيا مقيما بالجزائر، كتب عن تعلقه بها إبان فترة الاحتلال الفرنسي.

من ههنا كانت رغبتنا مذ – قراءتنا لأعمال كامو– تنكب على محاولة فهم مواقفه إزاء الجزائر والجزائريين، ولاسيما من خلال رواية الغريب التي قدمت لنا صورة مختلفة ومتميزة للمجتمع الجزائري تكاد تكون ألصق بالأدب الغرائبي. وقبل أن نجوس في مسارب هذه الإشكالية، نقدر أنه من الضروري الإشارة إلى مفهوم الغرائبية وعلاقتها بالأدب والفكر.

إن مصطلح غرائبي في المعجم اللاتيني مشتق من الكلمة اليونانية (Exotikos) التي تدل على كل ما ينتمي إلى بلد غريب، أو كل ما هو غريب وغير مألوف بالنسبة للحضارة الغربية[1].

الاستشراق الفني ورهان فهم الآخر:

لا شك أن تأثر الاستشراق بالرومانسية الأدبية والفنية التي كانت تهدف إلى تحليل الذات والفن، والتي ظهرت على أنقاض الكلاسيكية والعقلانية، انعكس في افتتان الأدباء والكتاب الغربيين بالشرق نحو: فكتور هيجو الذي أقر بعميق تأثره بعلوم الشرق ونظرته التذوقية للأشياء، مما دفع بمعظم الأدباء الغربيين والفنانين المبدعين في القرن التاسع عشر إلى اعتبار أنفسهم مستشرقين أي هواة الثقافة الشرقية وخاصة العربية منها، بهدف الاغتراب في الوجود والعرف، والبحث عن مثالية معينة في السكون والعزلة والطبيعة الساحرة والغرائبية.

ومن ثمة كانت الغرائبية تيارا أدبيا وفكريا يعج بعالم تحكمه قوانين متماسكة

تجعل من الغريب الموصوف مألوفا، تزول غرابته لحظة إدراكه والانخراط في حلقته جغرافيا وانثروبولوجيا. كان ذلك إثر الحملات الاستكشافية والسياحية التي نظمها نخبة من العلماء والأدباء والفنانين الهواة على الشرق عامة والعالم العربي على وجه الخصوص.

ضمن هذا الإطار، ينبغي أن نعد التأثيرات الشرقية الغرائبية شعارا مركزيا للحملات الاستشراقية الممتدة في الوطن العربي مشرقا ومغربا. ولا جرم أن يكون من أبرز هذه الحملات ذات الطابع الفكري المركب والسياحي، تلك التي واكبت استعمار الجزائر في الفترة الممتدة ما بين 1858 – 1930. نذكر على سبيل المثال لا الحصر، غرائبية إتيان دينه وإيزابيل إبرهارت اللذين أظهرا ولاء للإسلام، وولعا بالجزائر والجزائريين، ذلك من خلال الفترة التي قضياها بالجنوب الجزائري بين 1888 – 1930. وعلى الرغم من اعتناقهما الإسلام وتعاطفهما مع الأهالي، فإن ذلك لم يزد عن كونه شعورا إنسانيا مرهفا لا يرقى إلى مستوى التنديد بالاستعمار الفرنسي الجائر، بل كان مجرد شغف رومانسي يسعى إلى اكتشاف سر زرقة سماء الصحراء، وألوان الرمال الذهبية، وحرارة شمس وهاجة ترسم طبيعة غرائبية في ربوع الصحراء الجزائرية، وبوادي الجنوب الوهراني والقسنطيني[2].

الخطاب الغرائبي واللاشعور الاستعماري:

إذا كان التيار الغرائبي في نموذجه الاستشراقي يسعى إلى الانخراط في حلقة الآخر بدعوى الفضول واكتشاف ما هو غريب وغير مألوف، فإنه يراهن على تشكيل صورة ذاتية عن الآخر هي بمثابة غيرية الذات الفاعلة، وهي الذات الغربية. وفي هذا السياق يتشكل مفهوم الغيرية الدال على الاختلاف والغرابة والتعدد بالنسبة للآخر في مقابل الأنا.

و"الغيرية (مصدر صناعي من كلمة غير) بمعنى مطلق الاختلاف، ولا تفيد الضدية بالضرورة، فتقول: القمح غير الشعير، لمجرد المغايرة، كما تقول البياض غير السواد للضدية"[3]. غير أن هناك حقيقة مؤداها أن الرومانسية والاستشراق المتلازمين قد ارتبطا بالعامل الإيديولوجي للفلاسفة والكتاب والفنانين الغربيين في القرن التاسع عشر، ولعل ذلك ما أسهم في تحقيق التوسع الإقليمي ذي الطابع الاستعماري منذ سنة 1830، على نحو يؤكد فيه تودوروف (Todorov) على أن الاستشراق المتأثر بالخطاب الاستعماري ليس أثرا بسيطا لحقيقة حضارية ما، بقدر

ما هو ركيزة من الركائز، وحلقة من كل[4].

ومن الملاحظ أن العلاقة بين الأدب الغرائبي والأدب الاستعماري لا يمكن إغفالها، حيث يكون الأول قد غذى الثاني وأخصبه. وفي هذا الصدد يشير آلان كالمس (Calmes) إلى أن الأدب الغرائبي يسعى إلى تبرير وجود الإمبراطورية الاستعمارية[5]. ومن ثمة لا يمكن لأي خطاب كائنا ما كان، أن يكون حياديا منسلخا عن الإيديولوجية التي تشكل إحدى مقومات محيطه الفكري الذي أنتجه، إذ أن الملفوظ في الخطاب لا يعدو أن يكون وحدة لسانية مفعمة بالإيديولوجية بتعبير ميخائيل باختين[6]. وبتعبير آخر يرى تودوروف أن المفهوم يوظف في الخطاب بوصفه سلاحا لإخضاع الآخر من حيث إنه يحوله إلى شيء، في حين أن الفاعل لا يختصر ليبيح مفهوما ولأنه يتملكه بالتحكم واللعب على الفئات اللسانية للخطاب المفعم بالإيديولوجية العنصرية[7]. وفي هذا الصدد يشير كذلك إدوارد سعيد إلى أن كل ما يمكن أن يقوله الأوروبي عن الشرق، كان عنصريا وامبرياليا بل مركزيا عرقيا. ثم يخلص إلى أن الاستشراق مذهب سياسي لا يعرف الحياد، همه الأساس هو اغتصاب الشرق[8].

لا شك أن إستراتيجية الكتابة الاستشراقية الغرائبية تقوم على ما ينعت بتجزئة الفضاء جغرافيا وأنثروبولوجيا، والتي نحسبها وعيا مبكرا بفكرة التوسع الاستعماري. وفي هذا السياق يرى دانيال هنري باجو أن هذه الاستراتيجية تقوم على مقومات ثلاث هي: المسرحة والجنسانية والفلكلرة[9].

ضمن هذا الإطار انبرى الأدب الاستشراقي وملازمه الأدب الغرائبي يعكران فضاء العنصر العربي بتقنيات وأيديولوجيات الحضارة الغربية، التي ما فتئت تغزوه وتجزؤه بشكل ثنائي ينصب على جانبين اثنين أحدهما جغرافي إيجابي، والثاني أنثروبولوجي سلبي. ذلك أن العربي أو ابن البلد (Indigène) أو الساكن الأصلي (Autochtone) أو المشرقي كلها مواصفات تحيل على إقصاء العنصر العربي من فضائه الجغرافي والحضاري[10]. وقد يكون الأدب الغرائبي المنتج أثناء فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر صالحا لتوثيق أبعاد تأثير هذه الفكرة على الكتاب والفنانين الغربيين، ولا سيما ألبير كامو الذي وظف هذه التجزئة في أشهر كتاباته نحو: الغريب، المنفى والملكوت، الطاعون، وغيرها.

إستراتيجية الخطاب الغرائبي عند كامو:

المسكوت عنه في الخطاب: لقد أضحت أشهر روايات كامو تفترض خطابا فرنسيا كثيفا حول الجزائر، ينتمي إلى لغة المواقف والمرجعيات الجغرافية للإمبراطورية الفرنسية. ولعل من جملة ما يمكن أن تتماز به آثار كامو هو ذلك المعطى الفني الذي طالما اكتسى قوة امتصاصه للمعطى الإيديولوجي. فرصانة أسلوبه، والمعضلات الأخلاقية المقلقة التي يفصح عنها، والمصائر المؤلمة لشخصياته، التي يعالجها بكثير من الرقة والسخرية المراقبة، كل هذا إنما يتغذى من تاريخ السيطرة الفرنسية في الجزائر ويعيد إحياءها، بدقة عالية مرهفة، وغياب لافت للنظر، كما لو كان يبعث على الندم والرأفة.

تشير بعض الدراسات إلى أن أدب ألبير كامو ينتمي إلى الأدب اللبرالي لمدرسة الجزائر 1935 – 1950 والتي خلفت الاتجاه الجزأري. وكانت تعبر عن آراء وأفكار مجموعة من الكتاب الفرنسيين المولودين بالجزائر، من مثل تلك المتعلقة بالطبيعة الجزائرية والحياة الريفية. وكانت تسعى في عمومها إلى جعل الإنسان العربي الجزائري عنصرا ديكوريا. وحسب الدراسة التي أنجزها كل من الطيب بوقرة ومحمد قاسيمي، فإن الخطاب الغرائبي لمدرسة الجزائر يعد امتدادا للرواية الاستعمارية بشكل عام، والتي طالما أطرتها المركزية الاستعمارية والمركزية الاستعمارية المتطرفة في ظروف متفاوتة سياسيا وتاريخيا واجتماعيا[11].

هو فحص آثاره الأدبية من حيث هي عناصر للجغرافيا السياسية للجزائر بنتها فرنسا منهجيا على امتداد أجيال عديدة. وهذا من أجل أن نرى فيها بشكل أفضل انعكاسا حادا للصراع السياسي والنظري الذي كان رهانه هو تمثيل وتوطين وامتلاك هذه الأرض في ذات الحين الذي كان فيه البريطانيون يغادرون الهند.

يبدو أن حقيقة تموضع الخطاب الكاموي (Camusien) في الدراسات النقدية الأدبية العربية ينطوي على إشكال منهجي نوعي يتعلق بطبيعة الدراسة والمنهج المتبع، على نحو ما نصادف الدراسة التي أنجزها كل من محمد زكي العشماوي وعبد الرحمن بدوي، والتي لا تفتأ تحصر الخطاب الكاموي في مقولات الفلسفة الوجودية العبثية نحو الغريب والمحال والتمرد[12]، دون تفكيك لشفراته الإيديولوجية بغية شرح وتوضيح ما لم يفصح عنه كامو، وما كان مكمونا في منشئه الجنيني من مؤشرات وبداية أجوبة لما سماه الطيب بوقرة "بالاعتراف"، أو بالأحرى صمت

كامو إزاء القضية الجزائرية[13].

ولعل الدراسة الرائدة في هذا المجال تلك التي أنجزها الطيب بوقرة مستندا فيها على آراء الباحث (Obrien) الذي يرى بأن صمت كامو إزاء القضية الجزائرية كان في الحقيقة تأييدا للاستعمار الفرنسي، إذ يقول: "لقد بقي كامو في أرض الجزائر بروح فرنسية، وما كان يبدو من تحول تدريجي لوضعيته نحو اليمين، كان في الواقع كامنا في صمته العميق"[14].

ما من شك في أن القراءة السيميائية المفككة للشفرات الإيديولوجية من مثل تلك التي جاء بها بوقرة ومن حذا حذوه، تمكن القارئ المتبصر من إماطة اللثام عن مشاعر كامو إزاء الجزائر والجزائريين، ومن ثم تكشف لنا عن خصائص لغة خطاب يميني لرجل يساري. ضمن هذا الإطار يكون من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن تحليل الخطاب الكاموي ينبغي أن يعتمد محورين اثنين هما:

– المحور الأفقي داخل اللغة: والذي يتم فيه التأليف بين الملفوظات اللسانية ذات الطابع الغرائبي ونهج التمرد الحيادي.

– المحور العمودي ويقع خارج اللغة: والذي يعتمد فيه كامو على انتقاء الملفوظات اللسانية السياقية لتحديد المعالم الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية التي تؤطر الإنتاج الكلامي. ولتمثل هذا المحور في تحليل واستكشاف الغياب في الخطاب الكاموي، ينبغي اعتماد بعض مقولات السيميائيات السردية، على نحو يتم بموجبه نقل الملفوظات السردية إلى ملفوظات سردية دنيا إثر اختزال الجمل النموذجية المنتقاة من خطاب كامو. فلنأخذ مثلا الجملة السردية التالية من رواية الغريب: "ولكنني لمحت في الوقت نفسه، في أقصى طرف الشاطئ عربيين يرتديان الثوب الكحلي الأسود، ويتقدمان في اتجاهنا"[15]. بإمكاننا أن نحصر هذه الجملة في الملفوظين السرديين الأدنيين على النحو التالي:

– لمحت عربيين

– عربيان يتقدمان في اتجاهنا

– J'ai aperçu deux Arabes

– Deux Arabes venaient dans notre direction

الأولى: جملة أساسية + صلة الموصول حسب التركيب الفرنسي، والثانية: جملة أساسية + جملة الصفة حسب التركيب العربي. ويتحدد الملفوظ السردي ههنا في العلاقة القائمة بين فواعله، إذ أن العربي في الجملة الأولى فاعل، وفي الجملة

الثانية مفعول به[16].

دلالة الملفوظ السردي ومرجعيته في الخطاب:

إن الملاحظة الشاخصة الواعية والمتبصرة بالمحتكمات الخفية التي يتمثلها الخطاب الكاموي، تهدي إلى أن كامو قد جنح في كثير من كتاباته إلى توظيف العبارة المرجعية (arabe) بوصفها تيمة مركزية لتعيين العنصر العربي الجزائري. ولعل في هذا الوصف ما يجعل الخطاب مبعدا عن العادات اللغوية اللصيقة بالفئة الأوروبية المقيمة بالجزائر.

هذه التيمة يوظفها كامو في مستوى التجزئة الأنثروبولوجية للعربي الجزائري، من حيث تعمل على إقصائه من فضائه (الجزائر)، وإبداله بتيمة (الجزائري) التي يرى كامو أنها تشمل الأهالي باعتبار المولد، وسكان البلد، على نحو يكون فيه كامو جزائريا باعتبار المولد والإقامة. وهكذا يكون الخطاب الكاموي قد طبق إستراتيجية تجزئة الفضاء التي بلورها الخطاب الغرائبي الاستشراقي، ذلك من خلال توظيفه السلبي للعنصر الأنثروبولوجي ضمن لغة تسعى إلى اختزال مقولة الآخر (العربي) على أساس إقصاء ونفي السكان الأصليين من أبناء الجزائر. ففي الغريب مثلا، صحيح أن مرسو يقتل عربيا، ولكن هذا العربي لا يسمى، ويظهر بدون مرجعية تاريخية، ولا اجتماعية. وكذلك في الطاعون، أكيد أنهم أيضا عرب أولئك الذين يموتون بالطاعون في وهران لكنهم لا يسمون كذلك.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى أن كامو لم يستغن عن توظيف العبارة المرجعية المتعلقة بهويته الأصلية (أوروبي)، ويظهر ذلك جليا من خلال الرسالة التي بعث بها إلى صديق له بألمانيا، على نحو تكون فيه ثنائية أوروبي– عربي في الخطاب الكاموي ذات بعدين دلالين مختلفين: إقرار بالغيرية في مستوى الحضور، وإقصاء للآخر من خلال جزأرة العنصر الأوروبي وتمكينه أرض الجزائر في مستوى الغياب.

بإمكاننا أن نخلص في الأخير إلى أن التمرد في المنظومة الفلسفية الكاموية هو عبارة عن احتجاج ذهني غامض تجاه الثورة الجزائرية، يعكس عكسا تغريبيا قضية الجزائر، والأرض الجزائرية. وذلك ضمن خطاب مشفر يسعى إلى سترجة الخطاب الاستعماري عن طريق إبدال لغة السلاح والعنف بلغة الإقناع ومطارحة مشروع الإدماج، أو بالأحرى فرنسة الجزائر.

وهكذا يمكن إعادة تركيب دلالة الخطاب الكاموي قد يكون من خلال ربطه بظاهرتين تاريخيتين هما: المصادرة على ثبات واستمرارية المغامرة الاستعمارية الفرنسية، والكفاح المستميت ضد استقلال الجزائر. ذلك ما كانت تخفيه أعمال كامو وتتكره، أو تعتبره ضمنيا بديهيا.

الهوامش:

1 – ينظر، المعاجم الفرنسية "لاروس" و"روبرت"، مادة: (Exotique).

2 – ينظر، بلميلود عثمان: صورة الصحراء الجزائرية في المخيال الغربي بين إتيان دينيه وايزابيل إبرهارت، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2000، ص 2 – 3.

3 – محمد عابد الجابري: الغرب والإسلام الأنا والآخر أو مسألة الغيرية (موقع أنترنت).

4 – Cf. T. Todorov : Préface à l'Orientalisme d'Edward Said, Ed. du Seuil, Paris 1980, p. 9.

5 – Cf. Alain Calmes : Le roman colonial en Algérie avant 1914, Ed. L'Harmattan, Paris 1984, p. 60.

6 – Cf. Mikhail Bakhtine : Esthétique et théorie du roman, tr. D. Olivier, Ed. Gallimard, Paris 1978, p. 78.

7 – Cf. T. Todorov : op. cit., pp. 9 – 10.

8 – Cf. Edward Said : L'Orientalisme, Ed. du Seuil, Paris 1980, p. 234.

9 – Cf. D.– H. Pageaux : La littérature générale et Comparée, Ed. Armand Colin, Paris, pp. 73 – 74.

10 – ينظر، بلميلود عثمان: المرجع السابق، ص 6.

11 – Cf. Dagran et M. kacimi : Arabe vous avez dit Arabe ? Ed. Balland, Paris 1990, p. 15.

12 – ينظر، محمد زكي العشماوي: دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت 1986، ص 65 – 86.

13 – Cf. Tayeb Bouguerra : Le dit et le non dit dans l'œuvre de Camus, Ed. O.P.U, Alger, 1989, p. 4.

14 – C.– C. O'Brein : Albert Camus analyse de l'Etranger, Ed. Seghers, Paris 1970, p. 114.

15 – ألبير كامو: الغريب، ترجمة عايدة مطرجي إدريس، دار الآداب، ط. 2، بيروت 1983، ص 50.

16 – Cf. T. Bouguerra : op. cit., pp. 63 – 64.

علاقة اللغة بالأدب

خديجة بصالح
جامعة مستغانم، الجزائر

يختلف علم اللغة عن علمي النفس والاجتماع من حيث طبيعة الصلة بينهما وبين الأدب. فصلة علم النفس أو علم الاجتماع بالأدب صلة غير مباشرة، أما صلة علم اللغة بالأدب فهي صلة مباشرة، لأن المادة المستخدمة في الأدب هي المفردات والجمل وما بينهما من علاقات نحوية وهذه هي اللغة[1]. لذا كان بديهيا أن تتوجه اهتمامات اللغويين – قديما أو حديثا – إلى الأدب.

وقد أشار آرسطو في كتاب "الخطابة" إلى بعض الملاحظات التي تتصل بقواعد ترتيب الجملة، واستخدام المجاز والاستعارة في التأثير على السامع[2]. أما لونجايتوس (Longinus) اليوناني– الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد – فقد اهتم بالأمر وأشار في كتابه "عن السمو" إلى المكانة التي تتمتع بها الألفاظ المنتقاة، ونماذج من العبارات المحكمة، وأشكال الكلام التي تجعل المعنى واضحا عند السامع[3].

أما كونتليان (Quintilian) الذي عاش في القرن الأول الميلادي فقد تطرق بوضوح إلى بعض الجوانب اللغوية المؤثرة في الأدب، كالفصاحة، ورشاقة الألفاظ، وملاءمة اللفظ للمعنى. وذهب – إضافة إلى ذلك – إلى القول بأن النصوص الأدبية تتفاضل فيما بينها تبعا لقدرة المبدع على التصرف بمادة النص وهي الألفاظ[4].

تمثل اللغات بالنسبة للإنسان أكثر من كونها مجرد أنظمة لنقل الأفكار، فهي ألبسة غير مرئية تكسو أرواحنا وتسبغ على تعابيرها الرمزية شكلا مهيئا سلفا. وحين يكون التعبير ذا دلالة غير اعتيادية نسميه أدبا.

إن إمكانات التعبير الفردي غير متناهية، لكن اللغة هي أكثر وسائل التعبير، انسيابا. وبالتالي تكون اللغة هي وسيلة الأدب، مثلما أن الرخام أو البرونز أو الطين هي مواد النحاة. وما دامت لكل لغة خصائصها المتميزة فإن التحديات الشكلية الضمنية والإمكانات أيضا، لأدب معين لا تتماثل أبدا مع تحديدات

وإمكانات أدب آخر [5].

كل لغة هي في ذاتها فن جمعي في التعبير، وتنطوي على عدد معين من العوامل الجمالية، الصوتية والإيقاعية والرمزية والصرفية. التي لا تشاركها بها تماما أية لغة أخرى. وهذه العوامل إما أن تطلق ممكناتها وتدمجها بممكنات تلك اللغة المطلقة غير المعروفة، أو أن تغزل نسيجا فنيا تقنيا خاصا بها داخل إمكاناتها، وهو الفن الضمني للغة المتوترة والصقيلة. وهذا الفن الأخير- الفن الأدبي- الأكثر تقنية الذي لجأ إليه سوينبرن وكثرة من الشعراء المرهفين هو نمط هش، مبني من مادة أضيفت عليها الروح وليس من الروح[6].

وللغة ملامح تنحصر في خصائصها الصرفية ذات الأهمية القصوى، وهذه الملامح تقيم فرقا كبيرا في تطور الأسلوب فيما إذا كانت اللغة قادرة أو لم تكن قادرة على خلق الكلمات المركبة، فيما إذا كانت بنيتها إعرابية تركيبية (Synthétique) أو بنائية تخيلية (Analytique) فيما إذا كانت الكلمات في جملتها تتمتع بحرية الانتقال من مكان إلى آخر، أم أنها محصورة بالسياق الثابت المحدد.

فسمات الأسلوب الرئيسية، ما دام الأسلوب مسألة تقنية في بناء الكلمات ووضعها، تقدمها اللغة نفسها بصورة لا مهرب منها تماما، كما تقدم الأصوات والنبرات الطبيعية في لغة التأثر السمعي العام في الشعر.

ومبادئ الأسلوب الضرورية تشير إلى طريق التطورات الأسلوبية التي تناسب المنحى الطبيعي للغة. ومن غير المناسب إطلاقا، أن يقارن الأسلوب الرفيع نفسه بالنماذج الأساسية للغة. فهو لا يندمج بها فحسب، بل يبني مادته عليها[7].

ومهما كانت نوعية الأصوات، و النبرات، والأشكال في لغة ما، رغم أن هذه الأشياء تضع يدها على شكل الأدب في تلك اللغة، فإن هناك قانونا دقيقا في التعويض يفسح مجالا للفنان المبدع، فإذا ضاقت دائرته هنا، فهو يستطيع أن يحلّق طائرا هناك. فاللغة إذا، على استعداد لتعيين فردية الفنان وإذا لم يظهر فنان لغوي، فليس ذلك لأن اللغة في الأساس أداة ضعيفة جدا، لأن ثقافة الشعب غير مؤاتية ظهور مثل هذه الشخصية الباحثة عن التعبير اللفظي الفريد[8].

يتحدث فاليري عن اللغة والأدب والعلاقة القائمة بينهما فيقول: "ليس الأدب، ولا يمكن أن يكون، إلا توسيعا لبعض خصائص اللغة واستعمالا لها". وبهذه الشاكلة يضع فاليري صلة وطيدة بين الأدب الذي يعتبره مجالا للغة، واللغة بدورها

هي مادة الأدب. لأن العمل الأدبي هو عمل فني لفظي. هذه الحتمية قد دفعت بالباحثين لفترة طويلة إلى الحديث عن الدور الكبير الذي تؤديه اللغة في العمل الأدبي(9).

وتدلى الدراسات والبحوث أن حقلا أكاديميا هو "الأسلوبية" تم إيجاده على الحدود المشتركة للدراسات الأدبية وعلم اللغة، كما أن أطروحات كثيرة كتبت عن "اللغة" هذا الكاتب أو ذاك. والمقصود باللغة هنا مادة الشاعر أو العمل.

فاللغة تقوم بهذه الوظيفة – حركية التلفظ – في حالات كثيرة خارج الأدب. حتى أن الكثير من الفلاسفة أشاروا إلى أن الإنسان صنع نفسه منذ البدء من خلال اللغة، وإننا لنجد نموذج اللغة في الفعالية الاجتماعية كلها. وعلى حد تعبير بنفنست: "إن صيغة اللغة تحدد الأنظمة السيميائية جميعا" وما دام الفن واحدا من هذه الأنظمة، فإننا على ثقة من العثور على آثار الصيغ المجردة للغة فيه. والأدب، كما نعلم، يتمتع بامتياز فريد بين الفعاليات الإشارية الأخرى(10).

واللغة بالنسبة للأدب هي المبدأ والمعاد، هي نقطة الانطلاقة ونقطة وصوله على السواء. اللغة تضفي على الأدب صيغتها المجردة كما تضفي عليه مادتها المحسوسة. ومن هنا فان الأدب ليس مجرد الحقل الأول الذي يمكن دراسته ابتداء من اللغة، بل انه الحقل الذي يمكن لمعرفته أن تسلط ضوءا جديدا على خواص اللغة نفسها.

إن وحدة العلوم الإنسانية لا تكمن في المناهج التي توسع فيها علم اللغة، والتي اخذ بتطبيقها في حقول أخرى، بقدر ما تكن في الموضوع المشترك لهذه العلوم ألا وهو اللغة.

يمكننا القول أن معرفة الأدب ستتبع مسارا موازيا لمسار الذي تتبعه معرفة اللغة، بل أن هذين المسارين سيختلطان، وسيتكون حقل واسع لم يكتشف منه حتى الآن إلا جزء في الدراسات التي قام بها رومان جاكوبسن وأتباعه. فقد ركزت دراسته على الشعر وحاولت أن تكشف عن وجود بنية يشكلها توزيع عناصر بنيوية معينة في داخل القصيدة.

ويفسح المجال هاهنا لإظهار العلاقة بين الأدب واللغة. وفي الحقيقة أن المحاولة في تناول هذه العلاقة كانت في الدراسات النثرية، حيث حاول الشكلانيون الروس أن يكشفوا عن مثل هذا الشبه. وقد وضعوها بالضبط بين وسائل الأسلوب

ووسائل تنظيم السرد، بل أن إحدى مقالات فكتور شكلوفسكي الأولى كانت بعنوان "الصلة بين وسائل التأليف والوسائل الأسلوبية عموما". فلاحظ هذا المؤلف أن: "التأليف المتدرج يحدث في السلسلة نفسها بوصفه ترديدا للأصوات، وحشوا وتوازي حشو وترديدا" ففي دراسات شكلوفسكي عن أنواع السرد (récit) ميز نوعين رئيسيين للتأليف في القصص: هناك من جهة شكل منفتح يمكن أن تضاف إليه في النهاية مغامرات جديدة دائما مثل مغامرات بطل ما مثل: روبان دي بوا وهناك من جهة ثانية شكل مغلق يبدأ وينتهي بالدوافع نفسها، ولكن يتضمن رواية قصص أخرى فيه(11).

فمثلا: رواية الدروب الوعرة "لمولود فرعون" في البداية هناك مأساة تتجلى في تخلي الأب عن ذهبية (البطلة)، وفي النهاية هناك أيضا مأساة تتجسد في موت البطل وتخليه عن البطلة. وبين المأساة وتحقيقها محاولات لتجنبها. وهذين الشكلين يمثلان إبرازا دقيقا لوسيلتين نحويتين أساسيتين يتم فيهما ضم جملتين هما العطف والربط وهذه العملية الأخيرة تسمى في علم اللغة الحديث بـ"التضمين".

ويمكننا أن نستعرض أيضا، بعض الوسائل البلاغية التي تثري السرد كالتوازي، المقالة التدرج، التواتر، التكرار. كما يوجد أيضا وسائل بلاغية موجودة في إحدى الخواص الأساسية للغة وهي غياب علاقة الملازمة بين الصوت والمعنى. وهذا الغياب تنشا عنه ظاهرتان لغويتان معروفتان: الترادف، وتعدد المعاني، والترادف الذي هو أساس التلاعب بالكلمات في الاستعمال اللغوي يأخذ شكل وسيلة أدبية نسميها "التعرف".

أما تعدد المعاني، فمبعث أشكال بلاغية عديدة نقتصر هنا على ذكر واحد منها هو الجناس الذي يمكن أن يكون في الكلمة كما يمكن أن يكون في الحدث فمثلا:

يزور طبيب عشيقته في بيتها وأثناء الزيارة يعود الزوج إلى بيته فيتظاهر الطبيب والزوجة اللذان أغلق عليهما غرفة الطفل الصغير أنهما معنيان بالطفل المريض على ما يقولان، فنلاحظ أن حركة السرد هنا تتبع صيغة الجناس نفسها. فحدث واحد: الطبيب والزوجة في غرفة النوم له تأويل معين في الجزء الأول من السرد، وتأويل أخر في الجزء الذي يليه لأن في الجزء الأول لقاء عاشقين، وفي الجزء الثاني الاعتناء بالطفل المريض.

مسايرة لما ذهب إليه الشكلانيون الروس، قد نستنتج مما سبق أن ثمة قرابة بين مظاهر اللغة والمظاهر الأدبية وهذا على مستوى الأشكال والصيغ.

إن تلك المادة – مادة اللغة – في تنوعها، واختلافها وعمقها تبقى لا متناهية[12]، وبالتالي تتفوق اللغة الأدبية على لغة العلم، واللغة الحياتية، المؤسساتية لأنها تتسم دوما بالمجازية والاستعمارية والغموض والتجسيد والحيوية بينما تتسم لغة العلم بكونها رموزا مجردة ميتة، تقدم المعرفة تقييما مباشرا كما أن لغة الأدب تعتمد على التفاعل والإيحاء وهو شيء لا يتفق ولغة العلم الذي يقوم على وضوح المعاني[13].

الهوامش:

1 – د. إبراهيم خليل: في النقد والنقد الألسني، عمان 2002، ص 59.
2 – أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، بغداد 1980، ص 196.
3 – ينظر، ديفيد ديتشس: مناهج النقد الأدبي، تر. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1967، ص 82.
4 – صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت 1992، ص 256.
5 – دار ابراهيم خليل: في النقد والنقد الألسني، ص 29 – 30.
6 – سعيد الغانمي: اللغة والخطاب الأدبي، المركز الثقافي العربي 1993، ص 33.
7 – المرجع نفسه، ص 34 – 35.
8 – المرجع نفسه، ص 39.
9 – تزفتان تودوروف: في اللغة والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، ص 41.
10 – المرجع نفسه، ص 42.
11 – المرجع نفسه، ص 45.
12 – د. منصور قيسومة: الرواية العربية "الإشكال والتشكل"، دار سحر، ص 71 – 72.
13 – د. إبراهيم خليل: في النقد والنقد الألسني، ص 65.

اللغة الصوفية عند جمال الغيطاني

د. ونناني بوداود
جامعة الأغواط، الجزائر

تحاول هذه المداخلة المتواضعة الوقوف على علاقة اللغة الصوفية بالخطاب الروائي، والكشف عن الكيفية التي تعامل بها الروائي مع لغة الآخر الصوفي التي تؤسس للاختلاف والتباين لها مصطلحاتها التي تقوم عليها. وتجب الإشارة من البداية إلى أن هذه المداخلة لا تدعي لنفسها الإحاطة بكل شيء، أو أنها تدعي تقديم قراءة تحيط بخفايا النص ظاهرا وباطنا. وإنما هي محاولة قد تصيب وقد تخطئ وقد تجانب الحقيقة التي يقوم عليها النص وقد تبتعد. ولذلك فهي تقف عند محطات بعينها في حدود ما يسمح به من بوح بأسراره لأن النص الأدبي ومهما كان جنسه لا يبوح بأسراره بسهولة، وعلى ضوء ما قلناه نحاول مقاربة نص "التجليات" لجمال الغيطاني بوصفه عملا متميزا يمتح من الخطاب الصوفي تقنيته اللغوية فهو نص روائي يتوشح باللغة الصوفية.

السرد الروائي وسحر اللغة:

لا يختلف اثنان في حقيقة أن اللغة هي المادة الأساسية للعمل الأدبي وبدونها لا تقوم له قيامة، ومن ثم كان أصعب ما يواجه الأديب هو لغة الكتابة، فهو يحاول دائما أن يمنح ألفاظه دلالات جديدة تعطي لما يكتبه بعدا معرفيا وجماليا يتعدى الماثل إلى فضاءات كونية بعيدة العمق في الذات الإنسانية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن العمل الروائي هو أكثر من غيره إحساسا بأهمية اللغة نظرا لتعدد أصواته ومشاهده، فلعل (اللغة السردية التي يختارها السارد لروايته أن تكون من أشق التقنيات وأعسرها مراسا، وأبعدها إدراكا)[1] لأنه عمل فني يتقاطع ضمنه الواقعي والخيالي، واللغة هي الوحيدة القادرة على بناء عوالم خيالية، (فليست اللغة في العمل الأدبي مجرد أداة لنقل وتوصيل الصور والدلالات والمضامين إلى وجدان المتلقي وذهنه... بل هي جزء عضوي من بنية هذا العمل نفسه)[2]. والأكثر من ذلك أن النص الأدبي هو الميدان الذي تمتحن فيه اللغة، و حتى تؤدي دورها كاملا لا بد وأن تتحلى بكل زينتها. وعليه فجمال العمل الروائي

لا يتحقق إلا من خلال اللغة الجميلة الساحرة، لأن (السحر اللغوي إذا غاب عن العمل الروائي غاب عنه كل شيء: غاب الفن، وغاب الأدب معا)[3]، فاللغة التي تشع سحرا هي اللغة التي تأسر المتلقي وتشده.

وفي سياق علاقة العمل الروائي باللغة الساحرة تبرز رواية التجليات لجمال الغيطاني من بين كل الأعمال الروائية العربية فهي تقوم على أسلوب جديد في الكتابة لم تألفه الرواية العربية من قبل، أسلوب يتجاوز تلك التقنية المعروفة في الرواية التقليدية، والمتلقي لهذه الرواية يلاحظ أن لغتها ليست لغة الغيطاني أو لغة الحياة اليومية وإنما هي لغة التصوف والمشاعر الروحية أي لغة الآخر الصوفي.

إن هذه الرواية البالغة التعقيد والتي قال عنها في يوم ما أحد النقاد العرب بأنها رغم جدتها وتعقيد بنيتها تتضمن (حكاية بسيطة نستطيع أن نرسم ببساطة معالمها المتخفية في تجليلاتها)[4] إن كلاما مثل هذا غير مؤسس لأنه يضر بعمل فني هو من أكثر الأعمال الرواية إشكاليا نظرا لتقنيتها الجديدة وللغة الآخر التي تنساب في داخلها.

إشكالية اللغة الصوفية:

إذا كنا نتفق على أن المعرفة الصوفية تعتبر من بين الروافد المعرفية الهامة، التي أثرت تأثيرا كبيرا في النسق الثقافي العربي الإسلامي، لما تحمله من حمولة معرفية فكرية، ضاربة الجذور في الفكر الإنساني. فإننا لا بد وأن نتفق على أنها شكلا معرفيا مغايرا لما هو قائم من أنساق معرفية أخرى. وبما أنها كذلك فقد أفرزت خطابا يتقاطع مع الفكر الذي ألفه المتلقي، في المنظومة الثقافية السائدة، خطاب يؤسس للاختلاف. لأنه (يعالج مسائل يستعصى على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها ويستعصى على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها)[5] مما نتج عنه بروز نسقا معرفيا تنعدم فيه الحركة التواصلية لانعدام وسيلة التبليغ فيه. فالخطاب الصوفي تحكمه إستراتيجية تقوم على تلك العلاقة التي تقوم بين الصوفي والله، وبذلك فهو خطاب يسير في اتجاه عمودي (الصوفي – الله) خطاب يتعارض – إن لم نقل يتناقض – مع كل الخطابات الأخرى.

وخطاب مثل هذا أوقع الآخر غير الصوفي في إشكالية الفهم، فالصوفي وإن كان يستعمل نفس اللغة التي يستعملها الفقيه والمحدث واللغوي والمتكلم والأديب إلا أنه (عمد إلى تحويل دلالاتها الطبيعية إلى دلالات مغايرة تقوم على أسلوب الإشارة

والرمز)[6] وبفعله ذلك جعل من مشكلة الدلالة اللغوية سلما لبلوغ ما يريد الوصول إليه. بحيث نقل اللغة إلى فضاء روحي غيبي، مكنه من تجاوز مدلولاتها الظاهرة ومصطلحاتها المتداولة في العلوم العقلية الأخرى. لذا ففهم الخطاب الصوفي تقتضي فهم الإستراتيجية التي يقوم عليها وهي إستراتيجية تبدأ من معرفة الباث:

1 – الباث السالك: والمقصود به الذات التي يصدر عنها الخطاب الصوفي وهو ما يعرف في عرف مشايخ التصوف بالعارف، وهو شخص غير عادي وغير طبيعي في كلامه وتصرفاته. ويرجع ذلك لخصوصية التجربة الصوفية المنفردة لانفتاحها على المطلق (علاقة الصوفي بالله). ينسب للشبلي قوله (المعرفة أولها الله (المطلق) وآخرها ما لا نهاية له)[7]. فالعارف يرى بقلبه لا بعقله، فبالقلب يدرك خفايا الأشياء والكون لأن حجاب الأشياء تهتك أمامه. وبذلك تتحطم كل الحواجز التي تفصل بين الأشياء فيصبح الكل عالما واحدا.

وحتى لا يقع اللبس بينه وبين غيره قام مشايخ التصوف بتبيين علامات العارف. فالحسين بن منصور الحلاج وهو من أقطاب التصوف الكبار يقول (علامة العارف أن يكون فارغا من أمور الدارين، مشتغلا بالله وحده)[8] فالتجرد من نوازع الذات وصفاتها، صفة تمكنها من الفناء في المطلق (الله). وينسب إلى أحد المتصوفة قوله: (بقدر ما تكون أجنبيا عن نفسك، تكون قادرا على المعرفة)[9]. وليس بالضرورة في عرف مشايخ التصوف أن يكون العارف عالما لأن ذلك ليس شرطا. يقول ابن عجيبه (وكثير من الأولياء الأكابر كانوا أميين وفي أسرار الولاية راسخين)[10] وتلك إشكالية أخرى تطرحها المعرفة الصوفية، إشكالية تتعدى ذات العارف إلى اللغة التي تصدر عنه، فالذات المخولة لإصدار الخطاب في المعرفة الصوفية، هي ذات خاصة أي الذات الواصلة وبعبارة أوضح الذات التي وصلت درجة العارف، وإن كان للنفرى طرح آخر فالواقف في نظره أكبر درجة من العارف.

والرسوخ في المعرفة الصوفية يثبت ما ذهبنا إليه سابقا من أن الخطاب الصوفي هو خطاب إشكالي لا يتأتى لصاحب العقل فهم مقاصده. فالصوفي لا يوجه خطابه للآخر المتمثل في المتلقي وإنما يوجه خطابة لله مباشرة، دون الإنسان، وهنا يقع الإشكال الذي لا يجد جوابا. وقد أكد ذلك سهل بن عبد الله عندما قال (أنا منذ ثلاثين سنة أكلم الله، والناس يتوهمون أني أكلمهم)[11]. لأن لغة الصوفي هي لغة مغايرة تتوافق مع مواجده الداخلية، وهو ما يؤكد خلو الخطاب

الصوفي من ميزة التواصل.

2 – معرفة الظاهر والباطن: من البداية فرقت المعرفة الصوفية بين المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية الباطنية. وأكد مشايخها على أن المعرفة الصوفية هي معرفة باطنية بعيدة كل البعد عن المعرفة العقلية، ولم يقفوا عند هذا الحد، بل ذهبوا أكثر من ذلك إلى ذم العقل واتهامه بعدم الإحاطة بالمعرفة الباطنية. (لأن العقل في نظرهم محدود الأفق لا يمكنه الإحاطة بكل شيء، وأن العلم الباطني، يحصل في حالة المحو وليس الصحو)[12]. فهي معرفة تؤسس لخطاب مغاير هو خطاب الاختلاف، خطاب يؤسس لمتلق آخر مغاير للمتلقي المعروف. مما يجعل التواصل في هذا الخطاب يتم بطريقة معقدة، بسب تجاوزه لقوانين الخطاب المتداولة في الثقافة السائدة. لأن المعرفة التي يصدر عنها هي معرفة المخفي، معرفة تثير الدهشة بغموضها وسحر تعابيرها، لذا لا يمكن تعليلها بواسطة العقل، لأن منبعها القلب (فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب)[13].

أما أصحاب المعرفة العقلية فـ (ليس لهم نفوذ إلى ما وراء العبارة بنور الفهم كما لأهل الله)[14]. كما يذهب إلى ذلك ابن عجيبة. لأن المعرفة الصوفية هي (أذواق باطنية وأسرار ربانية لا يفهمها إلا أربابها فذكرها لمن لا يفهمها ولا يذوقها جهل بقدرها)[15]. معرفة لا يمكن للعقل شرحها أو تبيين معانيها لمحدوديته وارتباطه بالمحسوسات. وهذا الطرح المتعالي أدى بمشايخ التصوف إلى الخوف عن معرفتهم من الآخر، فالمطلع على ما كتبه مشايخ التصوف يلاحظ ذلك الحرص الشديد على أخفاء معرفتهم عن الآخر، وكأن في نية القوم حرمان الآخر من تلك المعرفة. لذا كانت الحقيقة في هذه المعرفة خفية غير معلنة، فهي معرفة لا تفصح عن حقيقتها، وهو ما يؤكد رفض الخطاب الصوفي للآخر.

وفي اعتقادنا أن لجوء مشايخ التصوف إلى المعرفة الباطنية الذوقية كان من أجل قطع الطريق أمام الآخر غير الصوفي حتى لا يظفر بخفايا تلك المعرفة الغيبية وهو ما يؤكد رفض الصوفي، الدخول في النسق المعرفي العقلي.

ومن هنا كانت مقاربة المعرفة الصوفية بواسطة العقل تعد مغامرة غير مأمونة النتائج لأن المعرفة الصوفية تتم عن طريق البصيرة الكاشفة التي منبعها القلب. و(علوم المكاشفة أو الإلهام هي مما لا يمكن ترجمته إلى جمل ومفاهيم

عقلية ومنطقية)[16] فعلم الأذواق لا يؤخذ من الأوراق وقد نقل عن بعض مشايخ التصوف قوله لبعض مريده (إياك وطلب الدليل من خارج، فتفتقر إلى المعارج. أطلب الحق من ذاتك لذاتك، تجد الحق أقرب إليك من ذاتك)[17] ومعرفة بهذه الشاكلة لا بد وأن تكون فيها وسيلة التبليغ معقدة، فعملية التبليغ وكما هو معروف لا بد أن يتوفر فيها شرطان ضروريان هما:

1 – خاصية التواصل: بحيث تكون لغة الباث والمتلقي واحدة.

2 – أن تكون معاني وأفكار الخطاب مما يدركه العقل.

3 – اللغة الرمزية (الإشارية):

هناك فرق واضح بين اللغة الصوفية واللغة الطبيعية فالأولى لغة كونية خاصة أما الثانية فهي لغة التخاطب والتواصل لذا نجد الكثير من مشايخ التصوف يؤكدون على أن لغتهم هي لغة خاصة بينهم لا تتعداهم إلى الآخر لأنها لغة ذوقية وليست لغة عقل. وهكذا نشأ التناقض لأن اللغة العادية الطبيعية (تقول الأشياء كما هي، بشكل كامل ونهائي، بينما الصوفية لا تقول إلا صورا منها، ذلك أنها تجليات المطلق، تجليات لما لا يقال، ولما لا يوصف، ولما لا تتعذر الإحاطة به. فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا ما لا ينتهي)[18] فقد أنشأ مشايخ التصوف لغة جديد هي لغة الكشف والغيب والأسرار لغة تجاوز مفاهيم اللغة الطبيعية المتعارف عليها. لأن الصوفي يعمل دائما على البحث في باطن الكلمة قصد إيجاد معنى خفي لا يهتدي إليه العامة (العامة في عرف المتصوفة هم غير المتصوفة) وبذلك يزيح عن الكلمة معناها الظاهري ويلبسها معنى آخر باطني يصعب فهمه من طرف من لاحظ له في معرفة مصطلحات القوم.

فاللغة في نظر الصوفي يسكنها الاختلاف، وبذلك أخرجها عن طبيعتها المعهودة بين الناس وجعل منها لغة أخرى لا يفهمها إلا هو، مما أحدث في اللغة تشويشا معرفيا لا يمكن التخلص منه بسهولة، (إنه يضع الكلمات في فضاء لم تعهده، ومن هنا يخلق بها جمالا غير معهود)[19]. فمن خلال اللغة الكثيفة المرمزة المشفرة يقيم الخطاب الصوفي أولى آليات التعارض والتضاد مع أشكال المعرفة الأخرى سواء كانت دينية شرعية أو غيرها، مما أحدث شرخا في المعرفة الإنسانية نتيجة غياب وسيلة التبليغ بين الصوفي والآخر، فـ (التجربة الصوفية تحتاج إلى إنكار الفاعلية العقلية أو انعدامها، ومن ثم الانصراف إلى شيء كثير من الوجد

والحب وهو من أقوى النزاعات الروحية في الإنسان)[20] فالتجليات الصوفية لا يمكن أن تدرك بالعقل الواعي، وإنما يتذوقها القلب. ويقول الجيلي: (فلا شيء من المخلوقات يذوق ما لله تعالى إلا القلب)[21] فاللغة الطبيعية لا تساعده في الوصول إلى المعرفة التي يريد تأسيسها لأنها وجدت أصلا للتعبير عن المحسوسات، فهي لا تصلح للتعبير عن الأسرار الكونية الخفية. فاللغة الطبيعية هي نتاج العقل والصوفية لا تقيم أي اعتبار للعقل لأنه في نظر مشايخها عاجز عن الوصول إلى الحقيقة الكونية.

فالصوفي هو فان عن ظاهره حي في باطنه لذا أصبح إلزاما عليه أن يتجاوز لغة الظاهر بلغة أخرى يسكنها معنى آخر مغاير لما هو معروف في اللغة الطبيعية، معنى يصدم المتلقي ويشوش عليه الفهم، والاعتقاد السائد عند مشايخ التصوف أن كلامهم لا تحيط به العبارة. لأن اللغة الصوفية (هي تلك اللغة الإشرافية التي غلب عليها الفيض النوراني والمواجيد والشطح والسكر)[22]، والاعتقاد السائد عند مشايخ التصوف أن كلامهم لا تحيط به العبارة. فالمقولات الروحية التي أسس عليها مشايخ التصوف معرفتهم هي مقولات ذوقية باطنية، وبذلك فهي لا تتلاءم مع لغة عالم الحس والمشاهدة، فكان التحذير من تلك اللغة. (فإياك أن تقف مع اللفظ القصير فتسحر به عن المعنى العريض، فإن اللفظ للعامة والمعنى للخاصة)[23].

وبهذا فرض الخطاب الصوفي آليات جديدة على المتلقي قللت من المسافة بينهما، فهي متذبذبة متناقضة لا تستقر على مفهوم واضح. يقول القشيري (أعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها، وقد انفردوا بها عمن سواهم، كما تواطأوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها، وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف، أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم)[24] إن فهم اللغة يعني فهم حقيقة الذات الصوفية. لأن الذي يفهم تلك الذات يمكنه أن يصنفها وإذا صنفها يمكنه فهم اللغة التي تصدر عنها نظرا للتعالق الحاصل بين الاثنين. وفهم

الإستراتيجية التي يقوم عليها الخطاب الصوفي يمكن أن يسهل علينا فهم ما يريد أن يصل إليه الغيطاني من خلال نصه التجليات، لأن الذوات تتفاهم عندما تتقارب في التفكير وفي دلالة الكلمات إذن فاللغة الصوفية هي لغة ذلك الآخر المتميز بغموضه الكوني وخطابه المشفر، فهو لا يساعد المتلقي على الوقوف على المعنى الذي يبثه.

الرواية العربية واللغة الصوفية:

يلاحظ المتتبع لمسار الرواية العربية بأن الانجذاب نحو اللغة الصوفية بدأ مبكرا ففي رواية اللص والكلاب لنجيب محفوظ نجد أن السارد يحاول ملامسة تلك اللغة من خلال شخصية الشيخ علي الجنيدي بحيث يستنسخ بعض النصوص من أقوال الصوفية كرابعة العدوية، وقد عمل على توسيع هذا الفعل في رواية ليالي ألف ليلة عند ما قام بنقل نصوص صوفية على لسان الشيخ عبد الله البلخي وهي من أقوال مشايخ التصوف كإبراهيم بن أدهم وأبي يزيد البسطامي، ونظرا لخبرته في الكتابة الإبداعية فإن المتلقي لا يشعر بأن هناك تمايز بين اللغة السردية واللغة الصوفية في هذا النص الروائي. إلا أن إدراك معاني ذلك الخطاب يطرح إشكالا لدى المتلقي.

وما يقال عن نجيب محفوظ يقال عن الطيب صالح ففي روايته "مريود" نجده يعمل على محاكاة اللغة الصوفية داخل خطابه الروائي من خلال أقوال الشيخ نصر الله ود حبيب ومريده بلال. وفي اعتقادنا أن هذه الأعمال السردية هي التي مهدت الطريق للغيطاني لولوج فضاء اللغة الصوفية بفضل مطالعاته للتراث الصوفي وخاصة كتابات الشيخ ابن عربي والنفري.

والملاحظ أن هناك تباعد كبير بين التجربة الصوفية والتجربة الروائية، وأن فك الإشكال يتطلب البحث في طبيعة كل منهما، حتى تتضح العلاقة التي يمكن أن تحدث بينهما. وعليه فطبيعة الخطاب الصوفي وما يحمله من إحساسات إنسانية، تكشف عن معاناة الذات البشرية وهي تتعلق بتلابيب الحب قصد الوصول إلى الارتواء من ذات المحبوب، وأن طبيعة الرواية التي تحاول رصد حقيقة الإنسان في الوجود بطريقة أو بأخرى، كل ذلك يجعل المسافة بينهما قصيرة، فكل من الصوفي والروائي يسعى للوصول إلى الحقيقة، الحقيقة المطلقة بالنسبة للصوفي، وحقيقة الوجود بالنسبة للروائي، وأن كلا منهما يحاول أن يقدم للذات

الإنسانية ما ينفعها في وجودها، فكلاهما يشارك الإنسانية في همومها محاولا التخفيف من تلك الهموم. لذا جاء توظيف التراث الصوفي من طرف الروائي، وبعثه من جديد في الخطاب الروائي بكل ما يحمله من معرفة روحية، رمزية غيبية ليفتح أمام المتلقي فضاء كونيا لا حدود له، وإن كان التباعد يبقى قائما بينهما.

جمال الغيطاني وسحر اللغة الصوفية:

لقد استفاد الغيطاني كثيرا من قراءاته للمدونات الصوفية، مما مكنه من إبداع نصوص تتقاطع مع تلك النصوص الصوفية وأكبر دليل على ذلك (كتاب التجليات) وهو خطاب لا ينفتح بسهولة على المتلقي نظرا لما يحمله من إشارات ورموز يصعب فك كنهها ومعرفة مقاصد معناها، فهو يحتاج إلى فهم خاص لخلفياته ومعرفة عميقة بآليات بنائه، نظرا لقوانينه وإستراتيجيته المعقدة التي تميزه عن غيره من الخطابات الروائية الأخرى، فقد استطاع الغيطاني باستلهامه للمعرفة الصوفية أن ينسج نسقا معرفيا متميزا، يؤسس لوحدة المتناقضات (الظاهر – الباطن). التي يتأسس من خلالها الخطاب الصوفي. إن انجذاب الغيطاني إلى عالم التصوف يعرب عن حقيقة مفادها أن الروح الصوفية المتمردة على المألوف والمتعالية على الواقع المعيش لا زالت ترسم المشهد الحياتي للذات العربية، مادام الزمن العربي يعيش الظلم والتسلط والقهر وإقصاء الآخر.

وبهذا العمل الفني تمكن الغيطاني من اقتحام عوالم الخفاء والغيب وما وراء الواقع، عوالم خارجة عن سلطة الزمان، ومحدودية المكان. فقد جاءت تجلياته عبارة عن رحلة معراجية خيالية متأثرة بالمعراج الروحي لدى الصوفية. وخاصة الشيخ ابن عربي في كتابه (الاسرا إلى مقام الاسرى)، إن معايشة الغيطاني الطويلة للتراث الصوفي جعلته يدرك مدى العلاقة التي تربط بين المعرفة الصوفية – وما تحمله من أبعاد روحية وإنسانية – والسرد الروائي الذي يعمل على نقل هموم الإنسان، والكشف عن طبيعة الصراع الذي يخوضه في حياته اليومية، فكلاهما يعمل على نقل معاناة الإنسان.

ويبدأ سحر اللغة الصوفية يتجلى للمتلقي بداية من عنوان الرواية (كتاب التجليات الأسفار الثلاثة) المستنسخ من عناوين الشيخ ابن عربي، وهو ما كان يعول عليه الكاتب في عمله هذا نظرا لأهمية العنوان، ففقهاء الأدب يؤكدون على مدى أهمية العنوان بالنسبة للكاتب لما له من دلالات تفضي إلى مكنونات النص.

فكلما كان العنوان جذابا كل ما كان أكثر تأثيرا في المتلقي. وأن التحكم في العنوان معناه التحكم في مسارات النص، لذا فإن الغيطاني بعنوانه هذا قد وضع المتلقي في حيرة من أمره لما أحدثه لديه من مفاجأة بسبب غموضه، فهو عنوان إشكالي يضع المتلقي أمام متاهات لا يخرج منها بسهولة، والحق يقال إن الغيطاني قد اعتمد تلك الإستراتيجية الذكية من أجل التأثير على المتلقي.

والملاحظ على فلسفة الغيطاني في وضع العناوين أنها مستمدة مباشرة من فلسفة الشيخ ابن عربي في وضع عناوينه، فهو مولع مثله بكثرة العناوين إلى درجة كبيرة. أما اللغة الصوفية فقد مارست هيمنتها الكلية على السارد بداية من عنوان الرواية وانتهاء بالعناوين الجزئية، وأن عناوين مثل (تجلي وسفر وحال ومقام) والتي تعد المفاتح الأساسية للغة الصوفية كانت الأساس الذي أقام عليه الغيطاني بناء عمله وهو ما يؤكد انجذابه نحو اللغة الصوفية التي بهرته بسحرها الكامن في أسرار ألفاظها. إلا أنه ورغم ذلك لم يستفيد من لغة الآخر الصوفي لأنه لم يبلغ الدرجة التي تدفع الصوفي بث تلك اللغة. وهكذا تبقى لغة الصوفي هي لغة الآخر الذي لا نعرف عنه شيئا. وأن الغيطاني وظف لغة الصوفي دون أن يضعها في مكانها لذا جاءت لغة غريبة عن النص وإن كان سحرها يتجلى في فضائه.

الهوامش:

1 – عبد الملك مرتاض: تحليل الخطاب السردي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1995، ص 223.

2 – انظر، محمود أمين العالم: أربعون عاما من النقد التطبيقي، دار المستقبل، القاهرة 1994، ص 149.

3 – عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية، عالم المعرفة، الكويت، ص 131.

4 – محمود أمين العالم: المرجع السابق، ص 143.

5 – ابن عربي: فصوص الحكم، تح. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط. 2، بيروت 1980، ص 9.

6 – عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الأفاق، ط. 2، المغرب 1994، ص 18.

7 – أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط. 2، بيروت 1995، ص 40.

8 – سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج، دار علاء الدين، سورية، ص 172.

9 – أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ص 41.

10 – أحمد الحسيني بن عجيبة: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، دار الفكر،

دمشق، ص 161.

11 – انظر، أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، بيروت 1986، ص 162.

12 – وذناني بوداود: الشخصية الصوفية في الرواية العربية المعاصرة، مخطوط رسالة دكتوراه، ص 82.

13 – الشيخ ابن عربي: فصوص الحكم، ص 4.

14 – ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، ص 83.

15 – المصدر نفسه، ص 111.

16 – ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دار الجيل، بيروت 1992، ص 169.

17 – ابن عجيبة: المصدر السابق، ص 46.

18 – أدونيس: المصدر السابق، ص 23.

19 – المصدر نفسه، ص 174.

20 – مصطفى عبد الغني: نجيب محفوظ الثورة والتصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 126.

21 – عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج 2، ص 20.

22 – انظر، ثناء أنس الوجود: قراءات نقدية في القصة المعاصرة، دار قباء، القاهرة 2000، ص 55.

23 – ابن عحيبة: الفتوحات الإلهية، ص 360.

24 – عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح. معروف زريق وعلي أبو الخير، دار أبو الخير، ط. 2، 1995، ص 53.

اللغة العربية بين النص التراثي والنص الحداثي

طانية حطاب
جامعة مستغانم، الجزائر

إن القول بأن اللغة أساس عمليات التواصل التي تجري بين أفراد المجتمع، قول لا يشوبه خطأ. فهي ترجمان لما يخالجهم من أفكار وعواطف مختلفة. ولا يمكن الزعم بأن كل ما تقوم به اللغة هو الربط بين أعضاء المجتمع، إنما يعزى لها الفضل كذلك في كونها أساس الفعل الثقافي، "ففي كل مجتمع، مهما كانت طبيعته وسعته، تلعب اللغة دورا ذا أهمية أساسية، إذ هي أقوى الروابط بين أعضاء هذا المجتمع وهي في الوقت نفسه رمز إلى حياتهم المشتركة وضمان لها"(1).

والواقع، أن العلاقة بين اللغة والثقافة "علاقة متبادلة ومتفاعلة، ذلك أن اللغة تتأثر بتطور المجتمع من جهة، ومن جهة ثانية تفعل في الواقع المجتمعي. فهي بمثابة دليل لهذا الواقع"(2). من هنا كانت اللغة ظاهرة اجتماعية – ثقافية تتأرجح بين الأخذ والعطاء، أي بين التأثير والتأثر.

وعلى غرار بعض اللغات السامية القديمة التي ما زالت حية موجودة إلى يومنا هذا، نجد اللغة العربية قد حافظت على جوهرها على الرغم من كل ما تعرضت له من تغيرات، بيد أنها تغيرات أفادتها دون أن تمس كيانها. "ويرى الباحثون – ومنهم بروكلمان – أن اللغة العربية كانت أكثر قدرة من اللغات الأخرى على الاحتفاظ بأصالتها، ولكن هذا لا يعني أبدا أنها لم تستفد من أخواتها الساميات، أو أنها لم تتأثر بهن ولو في بعض لهجاتها التي تتكلم بها بعض القبائل العربية"(3).

ومما هو صادق في ذهني تمام الصدق، أنه ما من لغة تضاهي اللغة العربية نماء وثراء، خاصة أنها أثبتت في الماضي قدرتها على مواكبة الحضارة العربية الإسلامية، "حيث كانت خير وعاء يعكس ويتضمن هذا الركب الحضاري الهائل وما جد فيه من معارف عديدة، كما أنه لم يصبها عجز ولا عقم على استيعاب كل ذلك، فقد استطاعت أن تحوي حضارة اليونان والفرس وأن تكون الأداة

الطيعة لتقبل كل ما جد على الساحة اللغوية آنذاك"[4].

يقول أحد الباحثين: "قد يظن البعض أن تأثر اللغة العربية بغيرها من اللغات الأخرى، أو ضم ألفاظ من هذه اللغات إليها كان في وقت متأخر، ولكن الحقيقة غير ذلك، إذ أن العربية أخذت تحقق ذاتها بالأخذ والعطاء منذ فجرها الأول، وإنها لو لم تفعل ذلك لكانت مخالفة لسنة الحياة في التطور والبقاء"[5]. وهذا صحيح من الوجهة التاريخية. ولكن الإشكالية المطروحة اليوم، هي في مدى قدرة هذه اللغة التي اصطفاها الله دون غيرها من اللغات واللهجات لتكون لغة القرآن، على مواكبة شمس الحضارة الساطعة من الغرب. فالكثير من الباحثين والدارسين يتهمون اللغة العربية بالقصور والعجز، وبأنها لم تستطع استيعاب جميع ما يحدث اليوم من تطور في مجال العلوم والتكنولوجيا. بمعنى أنها أصبحت لغة متحجرة عاجزة عن القيام بدورها في فعل المثاقفة، وبالتالي ستصبح مقصاة من الساحة الثقافية لا يُرجَع إليها إلا لقراءة النص التراثي ونقصد هنا النص الديني من جهة، والنص الشعري الجاهلي من جهة ثانية.

ولكن الحقيقة، أن المشكلة ليست مشكلة لغة، إنما هي مشكلة مرض ثقافي أصاب العرب المسلمين. "إن العالم الإسلامي يعاني في ثقافته من مشكلات كثيرة، منها – مثلا– أن رجال الفكر والعلماء يلجؤون إلى حث الناس على تقليدهم، ولا يسمحون لهم بالتفكير المستقل الحر، وهي مشكلة تمس موضوع إلغاء العلم والعقل بحجة القلب والعرفان، ففي بداية التعليم لا بد من التقليد لاستيعاب مفاهيم البيئة والثقافة وتعلم اللغة، ولكن الاستمرار في التقليد يعد كارثة، (...) لأن العلم الذي يكتسب بالتقليد يذهب بالتقليد"[6].

فإذا ما جئنا إلى قضية تعامل العلماء واللغويين مع النص الديني، وجدناهم يوظفون اللغة من أجل تفهم هذا النص واستبيان حقيقته، بمعنى أنهم لم يعنوا بالدراسات اللغوية إلا لعنايتهم بالدراسات القرآنية. حتى دراستهم للشعر الجاهلي الذي اعتبر النموذج الأمثل والأقوم والأصلح للدراسة، إنما كان خدمة للنص القرآني. فإذا ما استصعبت عليهم لفظة لغوية في القرآن، لجأوا إلى الشعر الجاهلي ليتفهموا معناها ومبناها. فالقصور إذاً لا يكون "في طبيعة اللغة وإنما يكون في النظرة المعرفية وفي طريقة التفكير والفهم. ولو كان في طبيعة اللغة، لكان الفكر واحدا، ولما أمكن التفكير إلا في اتجاه واحد، ولتساوى المفكرون والشعراء جميعا

في نتاجهم نوعا وقيمة"[7].

فمحاولة العلماء استكناف النص الديني واستبيان حقيقته، وحصر مجمل جهودهم في هذا الجانب، أبعدهم عن الواقع، وبالتالي أبعد اللغة العربية عن هذا الواقع. بمعنى أنها ركزت على الروح وأهملت المادة ضمن إطار هذه العقلية وهذه الطريقة من التفكير. وظلت على هذه الحال قرونا طويلة إلى يومنا هذا، فلما جاءت لتواكب تطورات زمن العولمة لم تجد لها مكانا ولا إحداثيات على خريطة عالم اليوم المتغير باستمرار، لأنها لم تستطع التكيف مع هذا الكم الهائل من التطورات، ولم تجد مخرجا من هذا المأزق الثقافي سوى البقاء على ما هي عليه والمحافظة على ما وصلت إليه كأقل تقدير. من هنا جاء الزعم أن اللغة العربية لغة تراث لا لغة حداثة، لغة شعر وأدب لا لغة علم وتكنولوجيا، لغة انغلاق حدث بعد انفتاح لا لغة استمرار ودوام انفتاح.

يجب أن نعترف اليوم أن الحضارة تأتينا من الغرب، وأننا نحسن فعل الاستهلاك والتقليد، فنحن لم نسهم كما أسهم أسلافنا صانعو الحضارة العربية الإسلامية في صناعة المجتمع وصناعة الثقافة، وبالتالي نجد أنفسنا عاجزين أمام هذا التطور الهائل الحاصل في الجهة الأخرى من الأرض.

إن ممارسي اللغة العربية شعراء وأدباء مطالبون اليوم بالبحث عن لغة عربية تحقق الطموح الحداثي الذي نسمو إليه، أي عن لغة بديلة هي الابنة البارة للعصر، وليس استعادة لغة التراث وفرضها كمقياس للكتابة. فالنص الحداثي بكل علاقاته التناصية يجمع الماضي والحاضر، ويقرن التراث بالحداثة. لذا فعلى الأدباء جعل لغتهم العربية مناسبة لطموح النص الحداثي المنفتح على الآخر، المستوعب لمختلف التغيرات، فالكتاب مطالبون اليوم بجعل لغتهم العربية لغة انفتاح لا انغلاق، لغة فاعلة حيوية لا لغة توسم بالعقم والتحجر.

إن الذي يكتب اللغة، مبدع، استطاع أن يتجاوز لغة النموذج الأول، ويخلق لنفسه لغة خاصة تميزه عن غيره، أما الذي تكتبه اللغة، فهو لا يتعدى أن يكون أداة طيعة في يد اللغة بدل أن تكون اللغة أداة طيعة في يده، لأنه لم يتمكن من تجاوز حدود لغة النص الأول وقيوده، فيجد نفسه كأنما يكرر ما قيل من قبل. "وهذا يعني أن الكاتب المتميز، ولا سيما الشاعر الناجي من التزوير، هو من يجعل اللغة شديدة القدرة على التألق، أو حتى على التوهج، ويحث الأنثى الراخمة

في داخلها على الإنجاب بكل ما هو منعش للروح، بل بكل ما هو قادر على إعادة خلقها، إذ لا ريب في أن الروح يولد على الدوام في قلب الكلمات. وبذلك، فإن الكتابة الأصيلة من شأنها أن تخلص اللغة من كل ضمور[8]. فالأديب شاعرا كان أو ناثرا من شأنه توسيع مساحة اللغة، فبانتعاش الحركة الأدبية تنتعش اللغة وتتطور. وهذا ما يؤكده السامرائي حين يقول: "وتكون الحركة الأدبية عاملا مهما في تطور اللغة، فإن ما ينتجه الشعراء والأدباء واحتذائهم أساليب معينة واستعمالهم مفردات بذاتها للدلالة على بعض المعاني وتأثرها بأساليب أجنبية، وقيامهم بترجمة مفردات أو مصطلحات أجنبية، كل ذلك يؤثر في اللغة"[9]. وهذا التأثير تأثير إيجابي لا ريب في ذلك.

لقد بات من الواضح أن هذه المرحلة الحرجة التي تمر بها اللغة العربية إنما هي مرحلة طبيعية في مسار حياة أية لغة، ولكن هذا لا يمنع كتاب اللغة العربية وممارسيها الطامحين إلى الارتقاء بنصوصهم وجعلها مناسبة لتغيرات زمن العولمة، مواكبة لتطوراته، لا يمنعهم من أن يرجعوا للغتهم مجدها ودورها النشيط في الفعل الثقافي المؤدي إلى التلاقح الحضاري واتصال الشرق بالغرب، شرق بروحياته وغرب بمادياته. عليهم تجاوز النص الأول لأن النص الحداثي في جوهره نص اختراق وتجاوز، يستلهم القديم والحديث ليخلق شيئا جديدا بلغة جديدة. ولا يعني هذا أبدا أن نقصي النص الأول أو النص التراثي، لأن الجديد لا يقوم إلا على أساس القديم، فالنص: "كائن لغوي يشهد على حضور التراث فيه"[10].

الهوامش:

1 – إبراهيم السامرائي: فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت 1983، ص 159.

2 – ميشال زكريا: الألسنية المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، ط. 2، بيروت 1983، ص 221.

3 – محمد رواس قلعجي: لغة القرآن، دار النفائس، بيروت 1988، ص 11.

4 – عبد الحميد بوفاتيت: اللغة مستويات، مجلة آمال، العدد 55، 1982، ص 66.

5 – محمد رواس قلعجي: لغة القرآن، ص 11.

6 – هيام الملقي: التجارب الروحية بين التأصيل الإسلامي والاغتراب الثقافي، دار الفكر، بيروت – دمشق 2001، ص 240 – 241.

7 – أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت 1989، ص 120.

8 – انظر، يوسف سامي اليوسف: الخيال والحرية مساهمة في نظرية الأدب، دار كنعان، دمشق 2001، ص 171.

9 – عبد الحميد بوفاتيت: اللغة مستويات، مجلة آمال، ص 67.

10 – رولان بارت: لذة النص، ترجمة منذر عياشي، ط. 2، سوريا 2002، ص 14.

اللغة العربية وعلاقتها بالهوية

الشريف كرمة
جامعة تلمسان، الجزائر

اللغة أداة التفاهم واكتساب المعرفة وإنماء الفكر، وهي الحبل المتين الذي بواسطته أمتن رابطة يشد الأفراد ويكون من مجموعهم أمة مميزة قادرة على البقاء والنمو والإبداع. فاللغة خاصية إنسانية أصيلة يتميز بها الإنسان دون سائر المخلوقات وإذ يوصف الإنسان بالحيوان الناطق فذلك بدلالتين: دلالة العقل ودلال الكلام أو هما متكاملتان لا تكاد تنشأ واحدة منهما بصورتها السليمة الوافية من دون الأخرى. وفي الآية الكريمة "وعلم آدم السماء كلها"[(1)] تعبير عن هذه الحقيقة فتعلم اللغة فاتحة العلم وأساسها لا يتم بدونها، وقد أشار بعض علماء الآثار أن وجود بقايا مخلفات من الأدوات البدائية إلى جانب رسم الإنسان القديم، لا يمكن تطوره من دون نمط من اللغة سهل التعاون على صبغها واستخدامها.

إن اللغة فكر ووجدان وإرادة، تتجلى في المهارات وتؤدي وظائف التفكير والتعبير والتواصل. واللغة العربية من بين اللغات العريقة التي كانت ولا تزال موضع عناية واهتمام العلماء على مر الدراسات لأنها لغة القرآن الكريم. قال تعالى: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"[(2)] وقال عز وجل "وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا"[(3)].

لقد نزل القرآن بلغة قريش التي كانت لغة الأدب والكتابة عند جميع القبائل العربية، قبل نزول القرآن الكريم، ومع نزول الوحي اتسعت أغراضها وارتقت أساليبها، فظلت فصيحة حتى يومنا هذا فافتخر العرب منذ القديم بلسانها وبيانها، وأصبح الاعتزاز بها منوطا بتلك الكرامة الإلهية كونها لغة القرآن الفصيح المبين.

واللغة العربية من اللغات الراقية، فقد بلغت من الثراء في المفردات وصيغ التعبير، ما أثار إعجاب كبار علماء اللغات، من المستشرقين الذين عنوا بدراستها، فقد أعرب "نولدكه" عن إعجابه من وفرة مفرداتها فقال: "إنه لا بد من أن يزداد تعجب المرء من وفرة مفردات العربية، عندما يعرف أن علاقات المعيشة لدى العرب بسيطة جدا. وبلدهم ذو شكل واحد، ولكنهم داخل هذه الدائرة يرمزون للفرق

الدقيق في المعنى بكلمة خاصة"[4].

وهوية المرء تقوم على قاعدتين أساسيتين فكل واحدة تكمل الأخرى وتعمل على بنائها وهما الذات (الفرد) والجماعة. فالهوية الفردية صفة يتصف بها الشخص، إنها بناء يقوم به الإنسان في مراحل متعددة من حياته من خلال علاقته بذاته وبالآخرين وهذا ما يعرف بالآنا الاجتماعي الذي هو حاصل احتكاك الفرد بالجماعة ولا يتم هذا الاحتكاك والاتصال إلا بفضل اللغة حيث تحتل الصدارة الأولى في عملية التواصل والاندماج والتفاعل داخل المجتمع.

علاقة اللغة بالهوية:

إن للغة مؤسسة اجتماعية تختلف باختلاف الشعوب وتحمل وظيفة أساسية هي وظيفة الاتصال، هدفها الأساسي التعبير عن الرغبات والأفكار والعواطف ضمن المجموعة البشرية التي تتكلمها.

واللغة رمز التعايش المشترك، وبها يتم توثيق روابط الوحدة الجماعية وتدوين سجل الأمة وحماية تاريخها، وحفظ ذاكرتها ما يضمن التفاعل الحضاري بين الخلف والسلف وتبقى اللغة أهم وسيلة تواصل نظرا لكونها "تحقيقا صوتيا لميل الإنسان إلى رؤية الواقع بطريقة رمزية واللغة كما يقول علماء اللغة نظام المنظمة الرمزية في الحياة البشرية وذلك باستعمال الحركات كالابتسامة والنظرة وحركة اليدين للتعبير عن العلاقة مع الشخص الآخر"[5].

ولا يمكن الحديث عن اللغة دون الحديث عن الهوية لأن اللغة تحمل هموم متكلميها وتنظم سلوكهم وتفاعلهم وتوحد انتمائهم. فقيمة اللغة إذن ليست في طبيعتها ولا تقع في أساس مكوناتها الداخلية إنما هي فكرة أو مفهوم أو صفة ميزها الناس بها وتفاهموا على الاعتراف بها واعتبارها فيها دون سواها. وهي بالتالي تحليل رؤية هؤلاء الناس للواقع الذي يعيشونه وتعكس انطباعاتهم وتلقيهم للأحداث التي يمرون بها"[6].

إن اللغة ملتحمة أشد الالتحام بالعقيدة. فكثيرا ممن يثيرون مشكل اللغة في وقت من الأوقات إنما يخافون عقائدية لم يكادوا يصرحون بها علانية وعلماء اللسان يعرفون اليوم بتداخل موضوع اللغة والإيديولوجية إلى حد أن بعضهم ذهب إلى أن تعلم أية لغة من اللغات حتى اللغات العلمية، ما هو في نهاية الأمر إلا تعلم لعقائدية الناطقين بتلك اللغة، "لأن اللغة كما جاء في تعريف بعضهم، هي أداة

للتخاطب يمكن بفضلها تحليل التجارب البشرية التي تختلف من مجوعة إلى أخرى"[7].

فلغة كل واحد منا هي عبارة عن خلاصة تجربته في الحياة، ونظرته العقلية والعاطفية فيها. وقد لاحظ علما النفس تلاحم مفهوم اللغة بمفهوم الشخصية فمزجوا بين الكلام والمنطق وخلصوا إلى العلاقة الجدلية التي تجمع بن القول والعمل وصياغة ذلك في العبارات الشهيرة: "لم يضع امرؤ صواب القول حتى يضع صواب العمل". وقد لاحظوا أيضا أن أصغر شيء يعبر به الإنسان عن ذاته هو الحرف، لأن مجرد النطق بهذا الجزء الصغير من الكلمة يكشف عن سريرة الإنسان ويبرز ذاته. فالنطق بحرف واحد يمكن السامع من المتكلم، فيعرف شخصه ويميز حاله ويدرك أنه صغير أو كبير، ذكرا أو أنثى... وكلما استرسل المتكلم في الكلام ازداد انكشافا للسامع فيعرف لونه أو دينه أو موطنه وحتى قسمات وجهه، وقده إن كان من أهل الفراسة.

إن اللغة سبيل المرء إلى معرفته لذاته ولمحيطه، فإنها في الوقت نفسه تفرض على المرء قيودا تمنعه من تخطيها. فإذا أراد شخص ما أن يعبر عن مكنوناته، أو أن يتواصل مع إخوانه، أو أن يعي ما يجيش في نفسه، فإنه يستعمل في دلك ما تقدم اللغة إليه من مفردات وتراكيب، وهو يبقى في ذلك أسير هذه المفردات والتراكيب. وليس الأدب عموما، والشعر خصوصا، في هدا المجال سوى ثورة على سلطان اللغة وجبروتها، إنها ثورة تهدف إلى القفز فوق ما تقدمه اللغة من استعمالات مطروقة أو مفردات عادية أو تراكيب فقدت من قوة التعبير فيها لكثرة استعمالها.

ولا بد من أن يقودنا الاعتراف بأهمية اللغة في تكوين المفاهيم العقلية والتصورات الذهنية عند الإنسان إلى التأكيد على أن معرفة اللغة كبنية فكرية هي السبيل الوحيد لمعرفة القوالب لفكرية الأخرى عند البشر، مثل الفكر الأسطوري والفكر الديني والفكر العلمي والفكر الفني.

"فإدوار سابير" أول فيلسوف استطاع أن يدرج اللسانيات وفلسفة اللغة والحياة الاجتماعية في دراسة شاملة للبنية الاجتماعية عند الفرد كما عند الجماعة، وهو وضع بذلك الأسس التي تربط علم الأنتروبولوجيا بدراسة اللغة. إنه يحدد اللغة وعلاقاتها بالمجتمع بما يلي: إن اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معين والتي

يتكلمها أبناؤه ويفكرون بواسطتها هي التي تنظم تجربة هذا المجتمع، وهي التي تصوغ بالتالي "عالمه" و"واقعه الحقيقي". فكل لغة تنطوي على رؤية خاصة للعالم[8].

أما لغة العرب وما أعطته من حمولة دلالية للفظ "عرب" وهندست فيه من دلالات ومعاني، فهو الذي قد يدلنا على ذلك النسق الدلالي الذي يفسر تصور العرب لذاتهم وهويتهم أو يكشف لنا من خلال توليد المعاني التي يحملها لفظ "عرب" في لغة العرب قبل تشكل أمة العرب نفسها[9]، ويشير محمد الطيبي أيضا أن اللغة ومن منظور أنتروبولوجية اللغة، تمثل وعاء الجماعة، بها تدرك ذاتها الجماعية التي تتطور من خلال أشكال التعبير إلى هوية ثقافية متميزة. وهذه تقريبا فكرة مورغان في تعريفه للقبيلة من وجهة نظره هي وإن تربطها أواصر الدم فإنها نظام سياسي لأهله، له حدود ترابية ومنطوقات وقيادات[10].

وقد كان لرسالة الإسلام وتعاليمها الوقع الواضح على تبلور هوية العرب كاملة مدمجة في قالب تنظيم جعل منهم أمة واحدة متماسكة.

من ناحية أخرى، فإن اللغة التي تتشكل لحاجة اجتماعية وضمن إطار المجتمع الواحد تؤثر – وبشكل مباشر– على إدراك هذا المجتمع لمحيطه وواقعه، وهي تتمتع بدور رئيسي وفعال في عملية المعرفة، أي أنها تقود الإنسان الفرد والجماعة في المعرفة، أي أنها تقود الإنسان الفرد والجماعة في عملية "استكشاف" العالم الخارجي. فهي تؤثر تأثيرا مباشرا في التجربة الفردية والاجتماعية على حد سواء.

يقول "سابير" إن اللغة تتحكم كثيرا بأفكارنا المتعلقة بالمسائل الاجتماعية، ومن الخطأ تصور أن الإنسان يتكيف مع واقعه دون استخدام اللغة، أو أن اللغة مجرد وسيلة لحل مشاكل الاتصال والتفكير. إن العالم الواقع مبني بطريقة لا واعية على أساس عادات الناس اللغوية وعلى أساس استعمالاتهم للغتهم الأم[11].

وليس العالم سوى فيض من الصور المختلفة في أشكالها وألوانها، يلتقطها دماغ الإنسان وينظمها بفضل بنية النظام اللغوي الذي يتكلمه. يقول لي وورف: "إننا نجزئ الطبيعة تبعًا للخطوط التي ترسمها لنا لغتنا الأم. ونحن نقوم بتقسيم الطبيعة تقسيما منهجيا، وننظمها ضمن مفاهيم متمايزة، ونعطيها دلائل بموجب اتفاقية تحدد رؤيتنا للعالم، وهذه الاتفاقية معترف بها من قبل الجماعة اللسانية التي

ننتمي إليها، وهي منظمة تبعا لنماذج لغتنا".

ولا تعني كلمة "الطبيعة" في هذا المجال الطبيعة الخارجية فقط، بل تضم كل ظواهر الحياة الفكرية والوعي البشري، من إدراك العالم الخارجي إلى عملية التفكير المجرد. ذلك لأن الفكر ذاته يعني في هذه النظرية التفكير بلغة معينة. فكل لغة عبارة عن نظام شامل من "القوالب" الثابتة.

وإذا كان الماء والهواء، هما قوام الأحياء، كلها سواء كانت إنسانية أو حيوانية أو نباتية فاليد واللغة كالماء والهواء. فاليد الإنسانية أداة، لا تباريها أداة أخرى، في تمكن الإنسان مما تمكن ويتمكن منه[12]، ولهذا سخر الله هذه الأداة العجيبة في خدمة الإنسان فقال تعالى: "قادرينَ على أَنْ نسَويَ". وفسرت هذه التسوية، بتغير خلقها إلى ما يشبه حق البعير استواء، فلا ينتفع الإنسان بها، أكثر من انتفاع البعير بحقه[13] فلا حضارة ولا مدنية ولا رقي، ولا تمكن له من الحياة، ولا سيطرة له عليها. وإذا كانت اليد الأداة العملية فاللغة أداته الفكرية والقولية[14]. ولهذا امتن الخالق على الإنسان بها، امتنانا عليه باليد.

فالإنسان حيوان غير أنه حيوان ناطق مبين، فاليد واللغة كما ذهب "هنري" تتحصر فيهما البشرية. فهي اللتان تفصلان بين نهاية التاريخ الحيواني وبداية التاريخ البشري أو إذا عجب المرء مما ابتكره الإنسان فاللغة ما أعجب المبتكرات التي أظهرها التطور الإنساني[15].

فاللغة ليست عجيبة بذاتها، ولا بالجهاز الذي يصدرها والذي يتمثل في تنوع الأصوات فحسب، بل هي عجيبة كذلك في الوظيفة التي تؤديها، فهي لكونها أداة التفكير تمكن الإنسان من الشعور بالذات، ومن الاتصال والاحتكاك بغيره، فبفصلها تكونت الجماعات الإنسانية، فتاريخ البشرية منذ بدايته يفترض وجود اللغة.

ومن أهم أسس وحدة الأمة ومظهر هويتها عبر التاريخ الثقافة، وأن اللغة العربية وأساليب الكتابة المنسجمة مع مفرداتها وطبيعة تركيبها تكون العنصر الأساسي الجامع لهذه الثقافة.

وما من شك أن الحديث الشريف الذي يحثنا أن نتعلم "من المهد إلى اللحد" يصدق أول ما يصدق على تعلم اللغات، وذلك أن الإنسان قد يقضي العمر كله من غير أن يحيط بلغة قوية، ناهيك عن اللغات الحية الأخرى التي أصبح لزاما عليه أن يتعلمها، إذا كان حريصا على مواكب العصر، والإطلاع على ما يحدث

من أفكار والانفتاح على العالم الخارجي، وحماية نفسه من كل خطر قد يهدد هويته، لأن من تعلم لغة قوم، فقد آمن شرهم(16) كما جاد فيه الأثر.

إن القضايا اللغوية أشبه ما تكون بالقضايا المصرفية ولذلك أصبح اللسانيون يتحدثون اليوم عن رصيد الإنسان من المفردات، كما لو أن هذا الرصيد شبيه برصيد الإنسان في البنك. وكما أن الرصيد المصرفي يتعرض للتضخم المالي، حيث يفقد جزءا من قدرته الشرائية عندما تفقد الأوراق والقطع النقدية التعامل بها بين الناس قيمها فكذلك المفردات المتداولة بين الناس تتحول في تحصر الانحطاط إلى مجرد ألفاظ هشة ترددها الألسنة عندما تفقد خصوصياتها الفكرية، أي دعامتها من الأفكار التي هي للثقافة بمثابة الاحتياط من الذهب للاقتصاد، وكما أن التضخم المالي يفقد العملة قيمتها ويجعلها زهيدة رخيصة، فكذلك السلوك اللغوي ينتهي به المطاف إلى نوع من الثرثرة في الكلام، واللفظية الجوفاء في الكتابة أو النشر. والواقع أن اللغة العربية منطلق للفكر ونظام للقيم الجماعية.

فالحديث عن اللغة لا ينفصل عن الحديث عن دالة الفكر العربي، لأن اللغة تمثل السبيل لاستكشاف حوافل الأمة، فمن خلال ألفاظها تعبر عن كوامن الإحساس بالمواطنة والشعور بالصلة، والتوافق بالمشاعر وهي من أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أبناء الأمة الواحدة.

فهي التي تحول الإنسان إلى كائن اجتماعي يتحسس الواقع، ويستشرف الخصائص المميزة التي تترسب في كل إشاراتها ودلالاتها. وقد وجد فيها العرب منذ أقدم العصور، كغيرهم من الأمم، صفة الملازمة للفرد في حياته وتسربها إلى أعماقه حسا ووجدانا، وتوغلها في نفسه للتعبير عن كيانه وخطراته ورغباته، وهي بالتالي تجعل من الأمة الناطقة بها كلا متكاملا متماسكا، تحكم قواعدها وأصولها. ومن هنا أصبحت اللغة تمثل الحبل المتين الذي وحد بين رغباتهم ومطامحهم وتجعل قوميتهم وهويتهم متماسكة.

فما هي القوى التي تحرك التطور السياسي والقومي؟ والهوية الوطنية وما هو العنصر الديناميكي الذي يدفع بالحركة، فيفرض التنقل من وضع للآخر، إنه ليس الدولة كما زعم هيغل، وهو ليس الأمة كما رد عليه هردز، إنها حقيقة معنوية أعظم وأبقى وأكثر خلودا من كل ذلك، إنه روح الشعب: أو كما يقول موس (Mosse) "إن روح الشعب هي القوة الخفية المعنوية التي تسيطر على الجماعة فتفرض الترابط

وتتحدى الأحداث وتنتظر اللحظة المناسبة لتتفجر حقيقة واقعة، فإذا بها أمة ودولة، بل وظيفة حضارية وقيادة إنسانية. إن روح الشعب هي وحدها محور التطور إذا الزعيم هو الذي يملك الحساسية والعلاقة المباشرة الخفية مع روح الشعب. وما روح الشعب وما الذي يسمح باستمراريتها رغم الأحداث؟ إنها اللغة أقدس الأقداس"[17].

– اللغة هي التي تمكن روح الشعب في طقوسها وأساطيرها ورموزها وتقاليدها بل ومعانيها. اللغة المتداولة المتنقلة من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر أو عبر مسالك خفية غير واضحة، ولكنها ثابتة، هي وحدها التي تحمي كنوز المعرفة وصلابة الإيمان وقوة الانتماء.

– فلا يوجد شعب أو أمة لا تملك لغة. إن اللغة هي الشرط الأساسي الذي يعني انتقاؤه انتقاء الأمة أو كما يقول فلاسفة الرومان (Sine qua non)، إنها بهذا المعنى أحد المقومات الأساسية التي بدونها لا مجال للحديث عن مفهوم المجتمع القومي والهوية الوطنية.

إن الهوية كوحدة كلية حين يتعرض جزء منها إلى التهديد فإنها تسعى للدفاع عن نفسها ومكوناتها وذلك عن طريق الأسلوب والإستراتيجية المناسب لطبيعة الخطر. فهي بذلك تنتعش وتتقلص أو تهادن أو تدافع وتهاجم كأي كائن حي له ميكانيزمات البقاء.

إن اللغة هي التعبير الحقيقي عن ذكاء الشعب، حيث أن الطابع الفكري لكل شعب، إنما يتجسد عبر الألفاظ والعبارات التي تتكون منها اللغة. اللغة وحدها هي التي تسمح بالاحتفاظ بالتقاليد ونقلها من جيل إلى جيل. وفي هذه التقاليد تجد الأساطير تعبيراتها الرمزية والأغاني المتداولة مصادرها الحقيقية. يقول هردز في هذا المعنى: "اللغة هي تعبير عن تلقائية روح الشعب، إنها عصير الحياة للأمة. الضمير القومي للأمة لا يمكن أن يتبلور إلا من خلال الأدب الذي تخلقه قريحة لكل الأمة"[18].

إن اللغة العربية لا تعرف الحدود السياسية والجغرافية بل تتعدى ذلك لأنها تراكم وانصهار للمقومات الموحدة كونها تصدر عن منابع متعددة المرجعيات، ففي العراق أشورية وفي مصر مرجعية قبطية، فرعونية، إسلامية ومعاصرة، وفي لبنان وسوريا وفلسطين فينيقية، وفي المغرب فينيقية وبربرية، وفي الصومال والسودان تراث إفريقيا السوداء ومن ثم فإنها تسهم في بناء مذهب إنساني جديد وتاريخي في

الوقت نفسه. واللغة في الحقيقة تكشف عن ذات الإنسان وعن أسراره كينونته حتى ولو أراد أن يخفي ذلك عن الناس.

إننا درك أهمية اللغة من خلال ارتباطها الوثيق بالأمة، فغالبا ما تقترن اللغة باسم الأمة وهويتها القومية، فتصبح أساسا مميزا لها عن بقية الأمم في حالة التعرف عليها وعلى الأفراد المنتمين لها، فنقول على سبيل المثال، إن للعرب لغتهم وهي اللغة العربية وللفرنسيين لغتهم وهي اللغة الفرنسية وللألماني لغتهم وهي اللغة الألمانية وهكذا...

يقول ساطع الحصري: "إن اللغة سواء قلنا أنها خل دفعة واحدة من قبل الله، أم ذهبنا إلى أنها تكونت تدريجيا بعمل العقل، فلا يمكن أن نشك في أنها – في الحالة الراهنة – هي التي تخلق العقل أو على الأقل تؤثر في التفكير تأثيرا عميقا، وتسدده، وتوجهه توجيها خاصا... من ثمة فاللغة القومية تعتبر بمثابة الوعاء الذي تتشكل به وتحفظ فيه، وتنتقل بواسطته أفكار الشعب. إن لغة الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين، فقلب الشعب ينبض في لغته وروحه وتكمن في بقاء هذه اللغة"[19].

ولما كانت اللغة بمنزلة القلب والروح للأمة، فإن يتعين عل كل أمة أن تتمسك بلغتها الخاصة تمسكها بحياته وتعتبر هذا التمسك بمثابة الواجب المقدس والحق المشروع الذي تهون في سبيله أرواح الأفراد.

إن الشعوب التي تتكلم لغة (أم) واحدة، تكون ذات قلب واحد، وروح مشتركة، ولذلك تكون أمة مشتركة يتوق أفرادها إلى العيش تحت لواء دولة واحدة،، يبقى دائما متأججا في أعماق الأفراد، كالنار تحت الرماد، لا تلبث أن تشتعل بمجرد أن تذرو الرياح القومية ذلك الرماد[20].

ذلك أن أي شعب من الشعوب لا يفقد حياته وكيانه تحت أي تأثير خارجي إلا عندما يفقد لغته ويصبح من الناطقين بلغة حكامه... فعندئذ فقط يموت الشعب ويذوب في بوتقة الغير ليصبح جزءا من أمة أخرى.

ففي هذا المعنى يقول جرجي زيدان: "اللغة المختلفة في مملكة واحدة إنما هي حواجز منيعة ضد الاحتكار الفعلي، وتدفع الأفكار، والعادات من عنصر إلى عنصر، فهي مانعة من الالتئام في وحدة قومية واحدة، يمكنك أن تجمع جماعات تحت راية حكم واحد، ولكنك لا تقدر أن تجمعها في قومية واحدة، إذا كانت متعددة

اللغات ما لم تعمم فيها لغة واحدة"[21].

وعن اللغة العربية والشخصية القومية لا نجد ما نستشهد به خيرا مما قاله أحد أئمة اللغة القومية العربية وهو الأستاذ محمود تيمور: "فإذا كانت الإمبراطورية العربية قد أسدل ستارها على مسرح السياسة فهي قائمة في مظهر لغوي يربط بين من ضمت من الشعوب، ونحن نعمل بواعيتنا الظاهرة والخافية على استبقاء رباطنا الإمبراطوري في صورة اللغة العربية، كأننا بهذا الرباط نعمل على أحياء إمبراطوريتنا الزائلة، على نحو يلائم ملابساتنا الحضرة، فإيماننا بالفصحى مستمد من إيماننا بتلك الإمبراطورية التي تتجمع فيها أمجادنا التليدة، وإننا بذلك الإيمان نستمسك بمقومات شخصيتنا العزيزة علينا وعلى تاريخ الإنسانية جميعا، وفي هذا الاستمساك تلتق مشاعرنا الطبيعية، لحماية أنفسنا في معترك تنازع البقاء"[22].

التحديات التي تواجه الهوية واللغة:

تتعدد مصادر التحديات التي تواجه الهوية، بقدر ما تضعف المناعة لدى الفرد والمجتمع، ولكن المصدر الأساسي الذي يأتي منه التحدي الأكبر لهوية الأمم والشعوب كافة، يكمن في السياسة الاستعمارية الجديدة التي تسود العالم اليوم، والتي ترمى إلى تنميط البشر والقيم والمفاهيم وفق معاييرها الجديدة، والتي تسعى إلى صياغة هوية شمولية تفرضها في الواقع الإنساني، في إطار مزيف من التوافق القسري والإجماع المفروض بالقوة. والخطورة في هذا الأمر، أن قوة الأبهاء التي تُطرح بها هذه الهوية الشمولية ذات المرجع الغربي، والأمريكي تحديداً، تعمى الأبصار عن رؤية الحقائق على الأرض كما هي، مما يؤدى إلى توهم أن هذه الهوية المغشوشة، هي الهوية العصرية، الهوية الكونية، هوية التحديث والمدنية، الهوية التي ينبغي أن تسود وتقود، ولا هوية الجمود والهمود[23].

أما كونها هوية عصرية، فهذا صحيح من بعض الوجوه، لأنها مفروضة على هذا العصر بقوة الهيمنة والسيطرة والغلبة، وأما كونها هوية كونية، فهذا أبعد ما يكون عن حقائق الأشياء لأن في العالم هويات متعددة، بقدر ما فيه من ثقافات وحضارات، أما أنها هوية التحديث والمدنية، فينبغي أن نفهم جيداً أن للحداثة دلالات ومفاهيم ومستويات، فمنها حداثة مادية، وضعية، مقطوعة الصلة بالدين، ومنها حداثة أخلاقية، إنسانية بانية للإنسان بعناصره المتكاملة وللحضارة في أبعادها المادية والروحية واللغة جزء من الإرث الحضاري والتي تواجه شتى أنواع

التحديات باعتبارها أداة التعبير والتواصل بين أفراد المجتمع، وترجمانا ينقل الأفكار للآخرين ليتم التفاهم والإقناع أو التأثير.

لقد ترسخ عند معظم أبنائنا بعجز اللغة العربية عن مواكبة حركة العلم والتكنولوجيا، وتأكدت أمامهم عظمة اللغات الأجنبية الأخرى التي تحتضن الفكر العربي المعاصر وتنقله مما نتج ذلك الشعور بالدونية والنقص أمام اللغات الأخرى. ولقد صار النطق باللغات الأجنبية دليل تفوق فكري وحضاري.

والسؤال المطروح، هل تغيرت اللغة العربية من حيث الفاعلية التواصلية؟ ولماذا استطاعت هذه اللغة أن تحتضن ثقافات عديدة طوال فترة من الزمن؟ إن المشكلة الحقيقية لا تكمن في اللغة ذاتها بل في الإنسان العربي الذي يعيش مرحلة انبهارا وشعور بالنقص والضعة من انتمائه، فيمارس هذا النقص هروبا من أصالته وهويته، لأن الهوية القومية ترتبط باللغة القومية لذلك كان الاعتزاز باللغة اعتزازا بالانتماء القومي ومن يتخلى عن انتمائه القومي وعرقه وأصله فكأنه الجسد بلا روح.

إن نقص الثقافة اللغوية لدى الإنسان العربي أثر سلبا على المردود الفكري والثقافي ويتمثل ذلك النقص في القراءة والمطالعة لأن جيل الأمس كان يقرأ في شبابه كثيرا من أجل أن يبني ويكون نفسه، فيجد في القراءة متعة وثقافة وتعلما، وهنا تظهر الفجوة الواسعة التي تفصل بين اهتمامات كل من الجيلين وثقافتهما ومعلوماتهما، وأسلوبهما في التفكير. إن جيل اليوم لا يقرأ كثيرا بل يتصفح قليلا وهو مشغول البال، مشتت الأفكار، لا يتمتع بالجرأة العلمية فهو لا يدري من الثقافة إلا مصطلحاتها، وتسيطر عليه العامية، لذا نلاحظ الكثير من المثقفين اليوم وقد أصابهم العجز الكبير في ثقافتهم اللغوية.

وما من حاجة للقول بأننا نملك لغة فصحى هي مكون موحد قوي للهوية العربية والثقافة العربية معا. ذلك أنه من وجهة نظر معينة فإن اللغة العربية بحد التعريف لغة مقدسة، مطلقة بل تجري التقاليد لأنها لغة إلهية، ومع ذلك فإنها واسطة من وسائط الثقافة المعاصرة ومن بديل إلا بأن تكون مرنة، تعددية، نسبية وديناميّة.

الهوامش:

1 – دوجلاس براون: أسس تعلم اللغة العربية وتعليمها، ترجمة د. عبده الراجحي ود. علي أحمد

شعبان، دار النهضة العربية، بيروت، 1994، ص 23.

2 – سورة يوسف، الآية 2.

3 – سورة طه، الآية 113.

4 – سمدون حمادي وآخرون: اللغة العربية والوعي القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل 1984، ص 291.

5 – انظر، بسام بركة: اللغة العربية القيمة والهوية، مجلة العربي، العدد 528، نوفمبر 2002، ص 82.

6 – المرجع نفسه، ص 86.

7 – المصدر السابق، ص 76.

8 – د. بسام بركة: المصدر السابق، ص 84.

9 – د. محمد الطيبي: العرب الأصول والهوية، دار الغرب 2002، ص 139.

10 – المرجع نفسه، ص 81.

11 – د. بسام بركة: المصدر السابق، ص 84.

12 – ج. فندريس: اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1951، ص 1.

13 – سورة القيامة، الآية 4، تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الآمرية، القاهرة 1323، ص 110.

14 – فندريس: اللغة، ص 5.

15 – المصدر نفسه، ص 1.

16 – د. حنفي بن عيسى: الطفل ومعضلة القصور اللغوي في العالم العربي، مجلة الثقافة، العدد 98، مارس – أبريل 1987، ص 120 – 121.

17 – سمدون حمادي وآخرون: اللغة العربية والوعي القومي، بيروت 1984، ص 259.

18 – المرجع نفسه، ص 265.

19 – ساطع الحصري: ما هي القومية، دار العلم للملايين، بيروت، (د. ت)، ص 56.

20 – مجلة تربوية ثقافية تصدرها وزارة التربية والتعليم الأساسي، العدد 3، 1982، ص 8.

21 – المرجع نفسه، ص 11.

22 – نفسه، ص 12.

23 – د. سيار الجميل: مجلة الدوحة، فبراير 1986، ص 11.

اللغة في العرفان الصوفي

محمد خطاب
جامعة مستغانم، الجزائر

اللغة في العرفان تملك تصورا خاصا ومختلفا عما هو عليه في السياقات المعرفية المختلفة. فإذا كانت تعد وسيلة للتواصل في عرف اللسانيات فإنها في التصوف الإسلامي تجربة روحية ومعاناة لا تفترق عن سائر التجارب الحسية أو الباطنية الأخرى التي يعانيها صاحب العرفان. وللصوفية أقوال وتأملات كثيرة في الحرف والاسم والإشارة والعبارة وسائر القضايا اللسانية، كلها توحي بتجاوز الصوفي للقضايا التقليدية التي يقف عندها النحويون أو البلاغيون للتفكير من داخل اللغة إذا جاز التعبير. وما دامت اللغة تجربة فهي تخضع بالضرورة للتأمل الخالص والاستسرار، أي البحث عن الأسرار الخفية التي تقف وراء هذه الحروف المعجزة المعبرة عن المعاني والمشحونة بقدرة تعبيرية فائقة والتي لا يمكن الاستغناء عنها أبدا.

إن العرفان الصوفي حالة وجدانية ورؤية للكون وللأشياء تنبع من تصورات مختلفة عند الصوفي الذي يرى إلى الأمور بشكل مختلف واللغة ضمن هذه الأمور. وقد تتباين مواقف المتصوفة أنفسهم حيال اللغة حتى نجد أن الرؤية للغة في صلتها بالذات والوجود تفترق إلى صورتين، الأولى تهب للغة قيمة الحضور في حياة المعرفة والتجربة عند العرفاني، والثانية تشكك في قيمة ما يسمونه بالكلام. الموقف يعبر عنه ما ورد في كتاب لطائف المنن لابن عطاء الله الإسكندري: "من أجلّ عطاء مواهب الله لأوليائه وجود العبارة. وسمعت شيخنا أبا العباس يقول: الولي يكون مشحونا بالمعارف والعلوم والحقائق لديه مشهورة حتى إذا أعطي العبارة كان ذلك كالإذن من الله في الكلام"[1]. فاللغة هنا صارت تجربة وليست مجرد وسيلة إبلاغ فقط ولو كانت وسيلة للحقت بسائر الوسائل التي تؤدي المعنى كالرقص أثناء السماع والوجد والصمت والبكاء وغيرها من السلوكات الممكنة التي تمكن الصوفي من المعنى.

العرفان الصوفي هو فلسفة خاصة ورؤيا مختلفة للكون والأشياء والإنسان،

وهو بهذا الاعتبار يخضع لما تخضع له سائر الفلسفات إلى تعميق النظرة من قبل العرفانيين الذين يؤمنون بالحدس والوهب وسائر المصادر الروحية للمعرفة. وكما تشير الكلمة "العرفان" فهي لغة تدل على معنى المعرفة، فقد جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس قوله: "والأصل الآخر المعرفة والعرفان. تقول: عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة. وهذا أمر معروف"[2]. ولكن العرفان من حيث المصطلح والدلالة فله شأن خاص، فهو أعلق بالأدبيات الصوفية التي بدأت منذ القرون الأولى من الإسلام مشكلة نظرة مختلفة في تفسير المعرفة ويقصد بها المعرفة الإلهية، وفي تأصيل مذهب الذوق والكشف، فضلا عن التصور الخاص الذي خلقته لنوع منفرد من أنواع التجارب الدينية.

وما دام العرفان في الأدبيات الصوفية ينحو منحى التأصيل للمفاهيم المتصلة بالتجربة الدينية كان لزاما أيضا تأمل اللغة من حيث كونها بابا للتجربة ووسيلة كشف لها. يقول الجابري: "هناك في الظاهرة العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، مبدئهما ومصيرهما"[3]. والعرفان كنظرية لتفسير الكون هو مقصدنا من هذا المصطلح الدائر بين المتصوفة. الكون أو العالم يخضعان بالضرورة إلى جملة من التفسيرات والتصورات التي تتبع أساسا من قناعات أصحاب المذاهب وأرباب النحل وبالمصطلح الحديث: الفلاسفة والمفكرين. فهم المبدعون للمفاهيم التي تضبط عالم الأشياء وتفسرها، ومن ثمة ينشأ الخلاف بينهم في طبيعة تصوراتهم، فهناك من ينتصر للعقل وللتفكير المنطقي لأن له جانبا تأثريا من خلال التجارب وأنواع القراءات، وهناك من يؤمن بالتاريخ ويقدسه ويجعله بابا من أبواب التبصر لفهم ما يجري في العالم، وهناك من يؤمن بعالم الروح ويمجد الباطن ويؤمن بالحقيقة التي تأتي عن طريق الكشف والإلهام وينفي دور العقل في معرفة تتجاوز قدرته وطاقته، والفريق الأخير هم أهل العرفان الذين يتصورون المعرفة تصورا مختلفا عن باقي التصورات.

وقد ورد في متونهم الأساسية ككتاب التعريفات ما نصه: "المعرفة ما وضع ليدل على شيء بعينه... والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم"[4]. وقال ابن عربي في رسالته – كتاب اصطلاح الصوفية – متحدثا عن العارف والمعرفة: "من أشهده الربّ نفسه فظهرت عليه

الأحوال والمعرفة حاله"[5]. وفي كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية تفصيل بارع لباب المعرفة وقياسها بالعلم وفيه يقول متحدثا عن المتصوفة: "وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدا. وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأسا. ويعده قاطعا وحجابا دون المعرفة"[6]. وبدءا من هذا المبدأ القائل بأن المعرفة وجدانية ذاتية لا تنتقال بخلاف العلم الذي يتوصل إليه بأدوات عقلية محضة طرحت مسألة اللغة في كونها الحامل لهذه المعرفة والدالة عليها. ولكن ما دامت المعرفة أعلى من العلم وليست في مستطاع الذهن البشري فكيف يمكن للغة أن تكون وسيلة من وسائلها؟

ضمن منظور استحالة المعرفة المطلقة بالنسبة للذهن البشري تطورت لدى المتصوفة العرفانيين مسألة اللغة في مستواها الإشاري المحض. وجرى قياس المطلق بالنسبي والنهائي باللانهائي وبدت اللغة أمام المعرفة أصغر شأنا وأقل أهمية ونشأ عن ذلك موقف سلبي من اللغة كنظام من الإشارات في مقابل خام المعرفة وهناك نص مركزي ورد في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف يقول: "الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له. والحق تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام"[7]. وليست سلبيته بالسلبية التي يعرفها الناس في مستواها الضعيف بل سلبية القصور عن درك الحقيقة التي تتعالى على نظام اللغة المنتهي. وهو نظام عاجز يدل على ممكنات العقل العاجز بدوره على اكتناه أسرار الألوهية، مما يدفع أهل العرفان على الإيمان بالكشف الرباني والعلم اللدني الذي أوتيه سيدنا الخضر عليه السلام. هذا الموقف أدى إلى تأمل اللغة كظاهرة رمزية ترتبط بممكنات روحية عند الإنسان بدل ممكناته العقلية وهذا جزء من ثورة التصوف على العقلانية العربية التي سادت فترة من الزمان على أيدي فلاسفة المنطق خاصة.

ونبدأ بالنص المركزي لمتصوف عظيم هو البسطامي الذي يقول فيه: "العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول"[8]. وشرحها ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين بقوله: "يعني أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته، والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره"[9]. وذلك كون اللغة بالنسبة للعالم ميدان خبرة، وبالنسبة للعارف ظل للتجربة الروحية، فالتجربة أثمن من اللغة ذاتها، وينحصر عمل اللغة في هذه الحالة في إظهار التجربة أو ما توصل إليه العارف بكشفه ومشاهداته، وحتى في هذه الحالة فاللغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة تبعا لما يقول البسطامي نفسه في موقف آخر: "من عرف الله بهت ولم يتفرغ إلى الكلام"[10].

ولكن الصوفي دائما في حال عجزه عن التعبير هو بحاجة إلى لغة تعبر عن فكرة العجز ذاتها، وليست المسألة متعلقة بحالة من العجز أو القصور، بل تتعداهما إلى حالة من التأمل البعيد في اللغة ذاتها كنظام إشاري رمزي جمالي، وهذا موقف يتجلى عند علمين كبيرين من أعلام التصوف هما أبي حيان التوحيدي وعبد الجبار النفري. فأما التوحيدي فكان لتأملاته الروحية في اللغة شأنها البعيد في ترسيخ فهم جديد للمعرفة يتجاوز كل فهم تقليدي بائس، فهو وإن كان ينتمي إلى مدرسة الجاحظ من حيث الكتابة فقد انحرف بالكتابة وامتحنها في التجارب العصية عن التعبير، فهو لم يعبر عن المعرفة باللغة بل عبر عن حالات وجدانية فردية لا تعانى إلا على مستوى الفرد ذاته ونتج عن ذلك اختبار الكلمات وقياس حضورها في التجارب الروحية.

يقول في موقف جمالي خالص: "وتناغيني حال أكثفها يلطف عن الفهم وأخفاها يعلو عن الوهم،حال كلما سلطت عليها العبارة وأرسلت إليها الإشارة حلت عن هذه"[11]. وقد تخلقت صور شتى من التأملات داخل اللغة ذاتها بسبب طبيعة المعنى وخصوصية التجربة، فضابط عجز اللغة التي اكتمل علم نحوها وصرفها على أيدي العلماء المتخصصين صارت شبهة وظنا وعجزا وحجابا عن حقيقة قد لا تنتمي بالضرورة إلى عالم الأرض، وفي هذا المعنى يضيف التوحيدي قائلا: "يا هذا؟ إن الذي صمدك إليه وولهك فيه وإيماؤك نحوه وإعجابك منه: حاضره غائب وغائبه حاضر وحاصله مفقود ومفقوده حاصل والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم والتصريح به تعريض والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة... فلهذا وشبهه فقدت الأشباه والأضداد في تلك الساحة لعلوه منها وغناه عنها"[12].

إن التوحيدي من خلال معاناته الروحية امتحن اللغة في مضامين جديدة على مستوى التقبل، وفي ظل هذه التجربة بدت له المسائل ذات أبعاد مختلفة، فليس ما تواضع عليه العلماء هو الحقيقة وبخاصة ما تعلق باللغة بل العمدة على التأمل الخاص النابع من تجربة جمالية لكل شؤون الإنسان. ونصوص التوحيدي في كتابه الإشارات الإلهية تدل على نضج كبير في التعاطي مع الأشياء والأفكار أيضا، وتأملاته في اللغة جزء من تجربته الروحية، يقول في بعض مواقفه: "أدرك الإشارة المدفونة في العبارة... أما الإشارة المدفونة في العبارة فهي التي تجافت العبارة عنها لأنها استصحبت تركيب الحروف، ولطفت الإشارة عنها لأنها تنزهت

عما يتحكم في الأسماء والأفعال والظروف"[13]. والعلاقة بين الإشارة والعبارة في التصوف الإسلامي شهيرة، فالأولى تنتمي إلى عالم ما ينقال والثانية إلى ما لا ينقال.

والتوحيدي يشرح في موقف متجدد التصوف بقوله: "والتصوف اسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا من العبارة"[14]. وفي سياق الأدبيات العرفانية نجد العبارة أهون من الإشارة، فالمعنى في حالة تركزه لا تستوعبه العبارة بحكم طبيعة المعنى المعبر عنه، لذلك يستعاض عنها بالإشارة لأنها تفي بحال من الأحوال بالمعنى أو بظله. والأكيد عند التوحيدي من خلال قراءة نص الإشارات أن اللغة تشويه محض لخام التجربة التي تتعالى على الوسائط والحجب، يقول بلهجة اليائس: "يا هذا؟ اسمع بآفة أخرى: الهوى مركبي والهدى مطلبي، فلا أنا أنزل عن مركبي ولا أنا أصل إلى مطلبي... وأنا بينهما مأخوذ عن حقيقة الخبر بتمويه العبارة"[15]. والجدير بالذكر في حقل التصوف عامة أن هناك اتفاقا ولو كان موهوما في وجود حالة من التوتر بين المعنى والعبارة وضمنيا تعطى حالة من الإلغاز للمعنى بحكم علاقته بالألوهية، كقول بعضهم في طبقات السلمي: "الأسماء مكشوفة والمعاني مستورة"[16].

وورد عن أبي عمرو بن عثمان المكي قوله: "أصحابنا حقيقتهم توحيد وإشارتهم شرك"[17]. وهذا التقابل بين التوحيد والشرك والكشف والستر وغير ذلك من اصطلاح أصحاب العرفان يرمز إلى حقيقة العلاقة بين المعنى والعبارة. ولكن نجد أبا حيان التوحيدي في المقابسات قد رأى إلى المسألة بعيون مختلفة قليلا فنجده يقول متحدثا عن الألوهية وطرق التعبير عنها: "فإن الأشكال والحدود من الأقوال منفية في ساحة الألوهية لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكا وكلمات مقربة من الحق تقريبا تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كله تبليغا"[18]. وهو قول قد يتناسب مع طبيعة العلاقة الرابطة بين الشكل والمعنى وفي ذلك يوضح صاحب "اللمع" بقوله: "ولا يجوز أن يجرد القول في العلم: أنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى ما كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجري ويظهر على اللسان، فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر"[19]. وهذا نص بليغ يدل على ضرورة النظر إلى الأمور بعين التوسط والاعتدال.

سنرى الآن باختصار شديد موقفا أكثر إلغازا فيما يتعلق بصور اللغة

وأشكالها في المنظور العرفاني وهو موقف أختص به علم مشهور من أعلام التصوف طبعت شخصيته بسرية كبرى ونقصد عبد الجبار النفري صاحب المواقف والمخاطبات، وهو صاحب العبارة المشهورة: "وقال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[(20)]. ونصه كله توتر محض بين المعنى والعبارة، بين الموقف والقول، وكما هي عادة المتصوفة مع المعنى نرى النفري ينساق وراء رمزية كبرى للاشتغال على رموز وإشارات يقف عليها أهل الباطن والعرفان، ومن ثم عد كتابه نصا مفتاحا من نصوص الحداثة الشعرية والفلسفية على السواء، ليس فقط فيما قاله من معان بل فيما قاله من استبصارات تخص عالم الإنسان وسياقاته المعرفية والوجدانية.

خلال نص المواقف والمخاطبات تتردد كلمة "أبد" لتدل على نوع من المعنى خاص بالذات التي تتعالى على شرطها الطبيعي فتتجاوزه لبلوغ حالة من التماهي مع ما تستبطنه الذات الإلهية من معنى يذهب بكل القناعات بما فيها اللغة. يقول النفري: "فقد رأيت الأبد ولا عبارة في الأبد"[(21)] وكأن اللغة مرتبطة بما يستطيعه العقل الإنساني من ممكننات ويبقى ممكن المعنى الروحي فوق العبارة المنتهية والمنتسبة لعالم العقل الذي لا يستطيع مجاراة الوجدان في تملي الأسرار الإلهية. فالإنسان أعظم من اللغة في حضرة الحق فقد كان الإنسان ولم تكن اللغة، وإن كانت اللغة في الحقيقة هي المعبرة عن هذا المعنى الذي يشكل وجدان النفري: "وقال لي: إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك وألق المعنى وراء العبارة وألق الوجد وراء المعنى"[(22)].

فاللغة هي وسيلة الإنسان في التحقق وهي الدال على الكينونة بامتياز، لذلك نجدها هي الإطار الذي يتمظهر به الكائن لمواجهة العالم، ولكن مع المعنى الإلهي وجب تأخر مرتبتها عن مرتبة الإنسان، وهذا يعد موقفا من مواقف الصوفية ولم يكن النفري سباقا إليه بقدر ما كان مبدعه بشكل خاص ومختلف، فقبله نجد مصطلح "الحجاب" وكان المتصوفة الأوائل يرون اللغة حجابا، أي حاجزا فاصلا بين الإنسان ومقصده من المعنى الإلهي. ويدعم هذا الموقف ما ورد على لسان النفري في مواقفه: "وقال لي: الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب"[(23)].

هناك هاجس كان يضبط فكرة اللغة عند النفري ونستطيع أن نسميه "الإقامة في النفي" أي أن اللغة تبقى دائما في دائرة الغياب حين حضور المعنى العظيم

الذي يتجلى للإنسان عبر مسار تجربته الدينية: "إذا أردت أن لا يخطر بك الاسم والذكر فأقم في النفي"[24]. وهو موقف قد يتكرر في سياقات معرفية أجنبية عن عالم التصوف الإسلامي، كما هو الأمر بالنسبة لبعض الفلسفات الجمالية التي قدست الغياب والنفي وآمنت بما هو مشبوه، لقد قال موريس بلانشو (Maurice Blanchot) في كتابه الفضاء الأدبي: "ينتمي الكاتب إلى لغة لا يتكلمها أحد، والتي لا تتجه إلى أحد، والتي لا تملك مركزا، والتي لا تدل على شيء"[25] ولا يخفى على أهل الفن أبدا مكانة بلانشو من الفكر الفلسفي الغربي. ولو كان الأمر أمر نصوص واستشهادات فالقائمة طويلة بدءا من الشعراء أنفسهم الذين تأثروا حقا بما ورثوه عن أهل التصوف خاصة، لأن هؤلاء بدأوا من الروح وانتهوا إلى الحيرة لا إلى اليقين، وهذا جزء من مبدأ الفكر القائم على الشبهة والنسبية البعيد عن أوهام التحديد والقطعية.

الهوامش:

1 – ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت)، ص 259.

2 – ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت 1979، ج 4، ص 281.

3 – انظر، محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 2، بيروت 1987، ص 254.

4 – الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت 1995، ص 221.

5 – ابن عربي: الرسائل، دار صادر، بيروت 1997، ص 539.

6 – ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تح. محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت 1991، ج 3، ص 535.

7 – الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، ص 166.

8 – عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، ط. 3، 1978، ص 166.

9 – ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ص 341.

10 – عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 165.

11 – أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم – وكالة المطبوعات، بيروت – الكويت 1981، ص 331.

12 – المصدر نفسه، ص 278 – 279.

13 – المصدر نفسه، ص 96.

14 – المصدر نفسه، ص 142.

15 – المصدر نفسه، ص 157.
16 – السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط. 2، القاهرة 1969، ص 495.
17 – السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، ص 203.
18 – أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق محمد حسين، دار الآداب، ط. 2، بيروت 1989، ص 138.
19 – السراج الطوسي: اللمع، ص 25.
20 – عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، ص 51.
21 – المصدر نفسه، ص 103.
22 – المصدر نفسه، ص 92.
23 – المصدر نفسه، ص 37.
24 – المصدر نفسه، ص 110.
25 – موريس بلانشو: الفضاء الأدبي، ص 17.

لغة المسرح الجزائري بين الهوية والغيرية

بوعلام مباركي
المركز الجامعي سعيدة، الجزائر

كثر الجدال والنقاش منذ القدم إلى يومنا هذا حول اللغة المستعملة في المسرح. ومن المعروف أن المسرح هو أحد الفنون الأدبية الأدائية الذي يعتمد أساسا على ترسيخ الأفكار وطرحها أمام الجمهور المتعطش لفن الخشبة في ظرف زمني محدد.

وتلعب اللغة دورا أساسيا في تجسيد هذه الأفكار إلا أننا قد لاحظنا أن كتاب المسرح العربي عامة والجزائري خاصة يلجأ إلى الترجمة والاقتباس من المسرح الغربي (الأوربي). حيث أنهم اختلفوا في استعمال اللغة لترجمة هذه النصوص المسرحية الأوربية.

وانطلاقا من هذه الفكرة نستطيع أن نحدد نوعيتها مع المراعاة الثقافة ومستوى غالبية الشعب، لأن الكتاب يعرفون جيدا المستوى الثقافي هذا الشعب، وذلك لتأسيس لغة مسرحية نابعة من ثقافة الشعب العربي ومعبرة عن هويته وتراثه لكي يتميز هذا المسرح عن الشكل المسرحي الأوربي الدخيل.

ومن هنا يظهر لنا جليا أن معظم المترجمين يستعملون اللغة الفصحى، التي تعتبر أداة تساعد المترجم على الإبداع. وهذا ما يعني تقيد المترجم بالفصحى مثلما فعل "محمد مسعود" في ترجمته لمسرحية "الجاهل المتطبب"، وكذلك ما فعله نجيب حداد في تعريبه لبعض النصوص المسرحية الأوربية. وهذا راجع إلى الطاقة الفنية التي يحتوى عليها هذا المترجم، لأنه يهدف إلى توضيح عمله المسرحي وتبسيطه لغويا وفكريا، ليتلاءم مع المستوى اللغوي والفكري للجمهور مع حفاظه على المضمون الذي يحتويه النص الأصلي، مثل ما حدث للمترجمين المسرحيين العرب الذين ترجموا للكاتب المسرحي الفرنسي "موليير" بعض أعماله المسرحية بحيث أن العديد منهم حافظ على النص الأصلي الموليبري، فنرى جل هؤلاء المترجمين العرب يستعملون اللغة الفصحى في ترجمة الأعمال المسرحية، وذلك لأن المترجم

مطالب بأن يستعمل هذه اللغة العربية الفصيحة السليمة حتى تتعدى حدود القومية، وتصبح لغة مشتركة بين جميع أقطار الوطن العربي.

تحديد هوية لغة المسرح الجزائري من خلال الأشكال الماقبلية:

إن مسألة الهوية في لغة المسرح الجزائري تؤول إلى مسألة أكبر وهي الهوية الجزائرية ذاتها كما يقدمها المسرح الجزائري من خلال استعمال اللغة العامية الثالثة المستلهمة من التراث الشعبي والأشكال المسرحية الماقبلية كلغة (القوال، المداح، الحلقة...). هذا المصطلح الشائع عند عدد لا يستهان به من الباحثين العرب المغاربة والمشارقة على السواء.

ولهذا حاول رواد المسرح الجزائري تأسيس هوية هذا المسرح المتميز عن الأخر الأوربي من خلال رجوعهم إلى توظيف التراث الشعبي واستعمال اللغة الثالثة لأنها لغة مسرحية شعبية نابعة من احتفالاتنا وفنوننا التقليدية، قريبة من الوجدان الشعبي المحلي. كما أن تراثنا الشعبي الشفاهي يحتوي على لغة شعبية عامية يستلزم استعمالها في الأعمال المسرحية الجزائرية من أجل التأسيس والتأصيل.

إن العودة إلى التراث الشعبي تكسب الكاتب المسرحي لغة أصلية، لغة ثرية بثراء الفكر الذي يعبر عنه فإذا ما استوعب هذا الكاتب معطيات اللغة، وفجر طاقاتها عند ذلك تفجرت لديه مكنونات الأفكار[(1)].

ولهذا نجد رواد المسرح الجزائري والمهتمين بشؤونه قد استعملوا اللغة التي يفهمها الجمهور وينفعل معها، ونلاحظ هذا في مسرحية (جحا) لعلا لو الذي استعمل اللغة الثالثة التي نادى بها معاصروه من رجال المسرح العربي في ذلك الوقت، وعلى رأسهم الكاتب توفيق الحكيم الذي يقول: "يجب الاقتراب قدر الإمكان من اللغة العامية التي تتطلبها حياة بعض الشخصيات العادية... إنها تجربة النزول باللغة العربية الفصحى، كما يقول إلى أدنى لتلاصق العامية دون أن تكون هي العامية، والارتفاع مستوى العامية دون أن تكون هي الفصحى، إنها اللغة الثالثة التي يمكن أن يتلاقى عندها الشعب كله"[(2)].

وهو نفس الكلام تقريبا الذي يقوله علالو فيما يلي: "كنت أكتب باللغة العامية المفهومة من طرف الجميع ولكن ليست باللغة السوقية الرديئة فهي لغة عربية ملحونة ومنتقاة..."[(3)]

وبهذا أراد "علالو" أن يطور المسرح الجزائري وذلك عن طريق مخاطبة الجمهور بلغته التي يتكلم بها في حياته اليومية والمعبرة عن هويته وثقافته التي ينتسب إليها بعيدة كل البعد عن الشكل المسرحي الأوربي الذي حاول أن ينمط الجمهور الجزائري، ويجعله متأثرا ومقلدا لهذا المسرح.

توظيف لغة التراث الشعبي في مسرح ولد عبد الرحمان كاكي:

تعد تجربة ولد عبد الرحمان كاكي في عمله المخبري الذي يسمى "ما قبل المسرح" من بين التجارب الأكثر نجاحا في اكتشاف نموذج لمسرح جزائري أصيل شعبي الجوهر نابع من أصالة وتقاليد هذا الشعب، حيث تستعيد الأشكال المسرحية الماقبلية أغاني المآثر الشعبية حيويتها، وتكيف للعرض المسرحي إذ خلص كاكي إلى إبراز اللغة المسرحية تتخذ هويتها وميزتها من التراث الثقافي الشعبي الذي يستلهمه،وتهذيب الوسيط الفني الملائم والمدروس الذي يوحي به[4] في تأسيس وتأصيل خطاب مسرحي جزائري له شكله وقالبه الفني الخاص به، والمغاير للشكل المسرحي الأوروبي.

مسرحة لغة المأثرة الشعبية:

لقد أصبحت السمة الغالبة على مسرحيات كاكي، هي إيجاد الوسيط الفني الذي يحول لغة المآثر المفتوحة على عدة دلالات إلى صور مجسدة بالحركة والصوت على خشبه المسرح، اقتناعا منه بان المسرح هدفه العرض بالدرجة الأولى، لذا ينبغي تلخيص الكلام المطول واختزاله بحركات الممثل وإيحاءاته التي تترجم بصدق وبصيغة فنية موافقة للشخصيات وردود أفعالها، فعلى هذا الأساس تغير أسلوب المسرحية عند كاكي إلى أسلوب جديد، هو اعتمادها على الحركات والإيحاءات وإبراز مواقف الشخصيات بطريقة محكمة، فاختار بحثه المسرحي بمحاولته الدائمة لإعادة راهنية الطرق التبليغية المهددة اكثر فأكثر بالزوال، وبفعل عصرنة المجتمع الجزائري عن طريق استعماله للغة تعبيرية درامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة يتجه بها إلى الأوساط الشعبية ليدرس عادتها وتقاليدها[5].

لقد وظف ولد عبد الرحمن كاكي لغة محكية خاضعة لمنطق السرد أنها لغة تراثية مشحونة بالإيحاءات والرموز تفيد في تطوير المعاني والأفكار أكثر مما تفيد في التفسير والشرح، لقد اختار كوسيط ألسني اللغة العربية، كما تتكلم وتستعمل في أغنية المأثرة الشعبية وهي وسيط لم يجمد نحويا، فهي أكثر حرية، وغنى من ناحية

المعنى إنه واع بانتمائه إلى ثقافة نسخية (أو تدوينية) فهو ابن الحي الشعبي "تجديت" لحفظه ذخيرة من الأساطير والحكايات والأشعار الشعبية، ولم تكن له عقدة الشرق حيث كان يقول: (أنا أمي بالعربية ولا عقدة أوربية أيضا وهذا بفضل الضمانات التي منحه إياها تراث ثقافي نقلته التقاليد الشفهية التي نهل من ينابيعها)[6].

لغة المداح في مسرحية القراب والصالحين:

وظف كاكي في أعماله المسرحية اللغة ذات الطابع التراثي القريبة من لغة المداح التي كان يستعملها في لغة الأسواق والحلقات الشعبية فهي لغة ملحونة مؤثرة لها وقع خاص في نفوس الجمهور تمتع المتلقي وتجعله يفكر في معانيها وإيحاءاتها لغة تكسب فيها الكلمة حيزا زمانيا على وجه الخصوص، بحيث تنتقل شفهيا في قالب شعري مقفى على شكل قصائد شعرية ملحونة ومطولة بأسلوب ملحمي، وهذا ما نلاحظه في رواية المداح لقصة الأولياء وتقديمهم للجمهور، وذلك بلغة شعرية مؤثرة تعبر عن الحدث الدرامي حيث يقول:

المداح: نهار من النهارات، ونهارات ربي كثيرة،
في جنة الرضوان وجنة ربي كبيرة،
تلاقاو ثلاثة من الصالحين الواصلين قدام وحد المريرة
الثلاثة من أهل التصريف وسيرتهم سيرة
اللي يذكرهم في ثلاثة ما تفوت فيه مديرة
وإلى يزورهم في ثلاثة ما تركبو غيرة...[7]

يتجلى لنا من خلال هذا التقديم الذي جاء على لسان المداح أن كاكي استعمل لغة شعبية في قالب شعري مقفى بأسلوب محكي، تجعل من المتلقي يتابع الأحداث، ويفهم معناها.

هذه اللغة الشعرية الملحونة التي جاءت على لسان المداح أرادها كاكي أن تكون لها دلالة تراثية كانت تستعمل من طرف المداح في الحلقة الشعبية، كما إن حفظه لذخيرة من الحكايات والأساطير والقصائد في أعماله المسرحية، وارتباط مسرحه بالتراث الشعبي جعل من مسرحياته عبارة عن لوحات تاريخية أو أسطورية تتسامى بالبعد الإنساني، لتصير نشيد تمجيد دائم لشعب، لماضي كفاحي ولتقاليد عظيمة لها قيمها وأبطالها.

وفي هذا المجال يقول كاكي: "أنا لا أكتب مسرحياتي للقراءة، إني أصور بكلمات مسرحياتي لتعرض على خشبه المسرح"[8].

إن الجزء الخالد في المسرحية هو الكلمات، والكلمات التي ترفع إلى أقصى طاقتها هي الشعر بعينه، وهذا ما ينطبق على قول "كولردج" للشعر بقوله "إنه أفضل الكلمات نسقا"[9].

المرجعية اللغوية في مسرح الحلقة عند كاكي:

تعامل كاكي مع اللغة في مسرحياته كوسيلة للتراث الشعبي ومحاكاته للغة الحكايات والأساطير الشعبية التي كانت تروى على شكل خطاب في قالب شعري ملحون من طرف المداحين والقوالين في الحلقات الشعبية حتى كانت تقام في الأسواق والساحات العامة، فكانت هذه اللغة التراثية الشعبية بالنسبة له معينا لغويا ثرا، وتمكنه من صياغتها في إبداعه المسرحي، كما أنه تفاعل مع هذه اللغة مفاعلة حية وقف من خلالها على جوهر الأداء المسرحي عند شخصية المداح.

ومن هذا المنطلق يمكننا التوصل إلى إدراك رغبة المداح أو القوال في الحلقة (فضاء العرض التمثيلي الشعبي) ونقلها إلى العرض المسرحي الحديث "إنه يعني بكل بساطة نقله للعلاقة ممثلون – متفرجون الخاصة إلى المسرح وإعادة خلق الاستشعار والتعرف الذي يميز هذا النوع من التجمع"[10].

ومن المعلوم أن شخصية المداح (رجل هذه الحلقة) يتميز بالمواجهة وقوة الشخصية، وهذا ما يجعله يتحكم في إرسال لغته إلى المتفرجين ويتمتع بنفس طويل، انطلاقا من إتقانه للغة الخطاب الشعرية المؤثرة والموحية تساعده على شد انتباه المتفرج بالإضافة إلى أنه يمتلك معرفة عن الجمهور الموجود حوله، عن هويته وعن معتقداته، كما أنه يتمتع بخيال مرح لا يعتمد عند خلقه لأية وضعية إلا على بلغة الكلام القادر على الإقناع بمرامي ملاحظته، وعلى ديناميكية حركاته، فتصير الحلقة لحظة ساحة (ركحا) حرة تتعاقب فيها حسب صدقه أوضاعه الخلاقة والديكورات التي يحيط فيها شخصياته تسمح له هذه الوظيفة لكل من الكلمة والإيقاع والحركة، حتى لا يتوقف خيال المتفرج بديكور واقعي ساكن.

إن استرجاع كاكي للغة المداح وفضاء الحلقة هي صيغة إبداعية معالجة للفضاء كمكان للعرض (تمثيل)، وتصوير الواقع.

وهذا الفضل يعود ويروي أحداثها، ويمثل معنى الأحداث والخاتمة

وللحضور. "وقد احتفظ كاكي بهذه العلاقة الحية ممثلون – متفرجون. بتأسيسه لوظيفة المداح المسرحية بوصفه عنصرا مثيرا للديناميكية بين الخشبة والجمهور..."[11]

لقد سعى كاكي جاهدا باحثا عن لغة تعبير مسرحي متقدمة متجذرة في عمق التقاليد الثقافية الشعبية الوطنية ومسايرة للعصر. كاستخدامه للشعر الملحون المنقول عن قصائد فطاحل الشعراء الشعبيين مثل لخضر بن خلوف، وعبد الرحمان المجدوب وغيرهم مجسدا هذه اللغة الشعرية الشعبية لتنطق على لسان شخوصه المسرحية فنجدها في حوار الأولياء مع سليمان القراب:

"يقول عبد الرحمان المجدوب:
ما تجري ما تزقزق واجري جرية موفقة.
ما تدي غير اللي كتب لك، لو كان تموت بالشقى..."[12]

ولقد عمل أيضا بطريقته على تحقيق مسرح تكون لغته أكثر تعبيرا على احتياجات الجماهير، ودافعا لهم لنظر في واقعهم اليومي والعمل على تجاوزه وتخطية.

إن تجاربه المسرحية التي قدمها، صاغها بلغة شعبية عامية تتوافق مع معادلته الموضعية في استلهام التراث الشعبي وتكييفه، وعصرنته حسب روح العصر وأذواق الجماهير الشعبية، وإن تجربته في استخدام لغة شعبية التي قدمها في شكل خطاب مسرحي جديد تناول فيه مواضيع من التراث الشعبي، فمسرحيات "كل واحد وحكمه" و"بني كلبون"، و"ديوان الملاح"، و"القراب والصالحين" وغيرها من أعماله المسرحية، وهي من أعماله المسرحية، هي من أهم التجارب المسرحية في الجزائر، حيث اعتمدت على لغة تراثية سهلة الفهم، توحي برموز ودلالات أكسبتها جمالية جديدة في الخطاب المسرحي وصياغة المسرحية، كما يعلق على ذلك ولد عبد الرحمان كاكي على لسان شخصية المداح الذي يستهل الشيوخ: "سيتقرر بين الدرويش والشيخين أن هذه المسرحية لن تحدث لا أمس لأنه مات، ولا اليوم لأنه محسوب على الغد، ولا غد لأنه أمل"[13].

هذا المبدأ الجمالي الذي يستعيد فيه كاكي لغة الخطاب الشعبي التقليدي ليدخل عليه تطعيمات من فضاء المأثرة الشعبية وطاقات المداح التبليغية، فهو يتعامل مع اللغة في خطابه المسرحي الجديد كأداة تراثية منقولة من فضاء الحلقة،

وأغاني المأثرة الشعبية، وقصائد المداح الشعرية الملحونة لتجسيدها في العرض المسرحي.

ولقد كانت لغة كاكي هادفة، حيث اهتم بتقديم مشاكل حياة الإنسان وخلق منها نماذج درامية، عبر عنها بلغة عامية شعبية بسيطة، إيحائية ورمزية تكشف عن الغموض، وتدعو المشاهد إلى إدراك واقعه الاجتماعي والسياسي. وأهم ما يميز هذه اللغة الشعبية التي أستعملها كاكي في صياغة أعماله المسرحية، هي أنها تجعل المسرح وسيلة من وسائل تغير الواقع، وخلق الأفضل منه، فوجد في لغة وأداء المداح الجواب الأمثل عن رغبته في خلق التغريب المسرحي البر يختي.

أراد كاكي من خلال استعماله اللغة العامية الشعبية، تقريب خطابه المسرحي من الجمهور الشعبي، وإدخاله لمجموعة من المقاطع الغنائية الشعبية المعروفة، التي يتفاعل معها الجمهور مثل المقاطع الغنائي، الذي يردده "القراب في مسرحية القراب والصالحين": "آ الماء، ها الماء، ماء سيدي ربي، جايبو، من عين سيدي العقبى"[14].

لغة الاحتفال المسرحي:

لقد طورت لغة مسرحيات ولد عبد الرحمان كاكي العلاقة بين المسرح والجمهور. حتى أصبحت هذه اللغة احتفالية جماهيرية. "فاللغة في النصوص المسرحية الاحتفالية لن تعتمد على الكلمات، بل ستعتمد على جميع مفردات العرض المسرحي، بحيث تصبح الاحتفالية كلها لغة والاحتفال بالأساس لغة، لغة أوسع وأشمل وأعمق من لغة اللفظ (الشعر، القصة) ومن لغة اللحن (الغناء – الموسيقى) ولغة الإشارات والحركات (الإيماء). وهي لغة جماعية تراثية شعبية تقوم على المشاركة الوجدانية والفعلية"[15].

هكذا كانت لغة مسرحياته مرتبطة بالمشاركة في أداء الفعل الجماعي للممثلين، فوجد في شكل لغة "مداح" الجواب الأمثل عن رغبته في تحقيق التبعيد البريختي للمتفرج في علاقته بالأفعال المتكيفة. فتبعيد الواقع في علاقته بالخيالي ضرورة لكل وعي بالجوهر التربوي لكل حدث مسرحي. إن المفهوم التقليدي في الفضاء (الحلقة). في أغلبية المآثر الريفية وأيضا شكل الخطاب، وتقنيات التمثيل ما قبل المسرحية التي تحويها قد استعيدت، وكيفت مع الخشبة المسرحية المعاصرة.

وكان انفجار الفضاء المسرحي ذي تقليد أوروبي في خدمة الشكل تعبير أفرزته الحياة ريفية جزائرية لأن هذا الشعب كان دائما زراعي الطابع أعطى الولادة لمجتمع ثقافته الفلاحية، هذه هي الثقافة التي كشف عنها كاكي بواسطة كتابة لغة درامية ملائمة لمحتوى رسالته الفنية ومستهلكها. وهذا كان واجب عليه وضع معادلته الفنية على احتواء تقليد شعري عريق حسب وسائل اتصال حديثة دون إضاعة المشاهد المعاصر.

وجدوى هذه الكتابة اللغوية الشعبية تكون أولا في تأكيدها على مسرحية تقليدية جزائرية تراثية. ومن هنا أصالتها،ثم جعلها لغة درامية فعالة،يمكن لهذه الفعالية أن تقاس بالنظر إلى التجربة التأليف الجماعي.

وتكون هذه التجربة قد ساهمت في العمل على قبول والتصنيف الممكن للغة العامية الدارجة كلغة وطنية كلما اعتبر دورها (كمرب للحس الشعري الشعبي، والخيال السردي، ولتذوق حكم الأيام وأمثالها أولوية أساسية لكل مطالبة بالتراث الشعبي الثقافي الجزائري)[16].

إن عودة ولد عبد الرحمن كاكي إلى استلهام التراث الشعبي في صياغة أعماله المسرحية أكسبته لغة درامية أصيلة ثرية بثراء الفكر الذي تعبر عنه. فقدرته على استيعاب معطيات هذه اللغة التراثية وتفجير طاقتها، عند ذلك تفجرت لديه مكونات الأفكار وأساليب التعبير الدرامي المؤثر في الجمهور المسرحي وهذا ما حقق لكاكي (إنجاز كبير من خلال تجربيه المسرحية)، وهو عنصر أساسي من عناصر الإبداع المسرحي في تعامله مع اللغة كوسيلة تعبيرية، ومحاكاته للغة التراثية الشعبية)[17].

وبهذا استطاع هذا الفنان بفعل استرجاعه للغة المأثرة الشعبية، ولغة الشعر الملحون أن يكيفها حسب قالبه المسرحي الجديد، الذي يستعيد بواسطته فضاء الحلقة وأداء المداح، ولقد كان لهذه اللغة المستعملة في مسرحه تأثيرا وتجاوبا كبيرا من طرف الجمهور المسرحي، وذلك لإيحائها وتعبيرها عن أصالة هذا الشعب وإعادتها لإحياء التراث الشعبي، وعصر نته عن طريق العرض والأداء المسرحي،ضمن خطاب مسرحي موجه إلى الطبقات الشعبية معبرا عن واقعها السياسي والاجتماعي.

الهوامش:

1 – جواد عبد الستار: مهمات المسرح العربي، مجلة الأقلام، عدد 8، دار الجاحظ، بغداد 1979، ص 67.

2 – توفيق الحكيم: مسرحية الصفقة، مكتبة الآداب، مصر، ص 158.

3 – أحمد بيوض: المسرح الجزائري 1928 – 1989، الجاحظية، ص 23.

4 – سيدي محمد لخضر بركة: الشعر الملحون في المسرح الجزائري أو تجربة ولد عبد الرحمان كاكي، مجلة الثقافة العدد 1، مارس 1993، ص 127.

5 – المرجع نفسه، ص 128.

6 – نفسه.

7 – المرجع نفسه، ص 127.

8 – ولد عبد الرحمان كاكي: مسرحيات القراب والصالحين، منشورات المسرح الجهوي بوهران، ص 12.

9 – الطيب مناد: أثر المسرح الملحمي البريختي على أعمال ولد عبد الرحمان كاكي، رسالة ماجستير، جامعة وهران، ص 83.

10 – ينظر، جواد عبد الستار: لغة الدراما الشعرية، مجلة الأقلام، ص 25.

11 – ولد عبد الرحمان كاكي: كل واحد وحكمو، منشورات المسرح الجهوي بوهران.

12 – ينظر، سيدي محمد لخضر بركة: المرجع السابق، ص 128 – 129.

13 – المرجع نفسه، ص 129.

14 – ولد عبد الرحمان كاكي: القراب والصالحين، ص 26.

15 – المسرحية نفسها، ص 1.

16 – محمد السيد عيد: الاحتفالية في المسرح الاحتفالي، ملتقى القاهرة العلمي لعروض المسرح العربي، وزارة الثقافة، مصر 1994، ص 24 – 25.

17 – سيدي محمد لخضر بركة: المرجع السابق، ص 131.

اللغة الرسمية والهوية الوطنية في ظل المجتمع المتعدد اللغات

مجاهد ميمون
المركز الجامعي سعيدة، الجزائر

لقد كانت إشكالية اللغة الرسمية والهوية الوطنية، ولازالت قضية جوهرية، تثار في مختلف الميادين المعرفية. خاصة مع ما يشهده العالم من تحولات فكرية، وسياسية، وصراعات أسس لها الاستعمار الحديث وبلورتها التحولات الاجتماعية المتسارعة الخطى. فلا غرابة إذن أن تكون هذه القضية مركز استقطاب الدراسات السوسيو لسانية والأطروحات السياسية.

بين الهوية واللغة:

المعروف أن الهوية هي المظاهر الفكرية والثقافية والروحية التي من خلالها يتميز مجتمع ما عن غيره من المجتمعات، والملامح التي تعكس طريقة حياته وعاداته ومعتقداته، والقيم والمثل والمفاهيم الحضارية التي عبرها تتبلور شخصيته، ويتجسد انتماؤه، وتتأسس ذاته، التي تستمد خصوصيتها من مقابلتها الآخر، واختلافها عنه.

ولعل أهم مظهر لتجسيد هذه الهوية هو اللغة، كونها تشكل العامل الأساسي في تكوين الأمة، وربط نفوس الأفراد فهي "مرآة الشعب ومستودع تراثه وديوان أدبه وسجل مطامحه وأحلامه وأفكاره وعواطفه، وهي فوق هذا وذاك رمز كيانه الروحي وعنوان وحدته وتقدمه وخزانة عاداته وتقاليده"[(1)].

لذلك يتشبث كل مجتمع بلغته، وتبقى عالقة في وعيه الجمعي، وتصبح هي لسان وجوده وعامل بقائه، وسبيل دوامه، ومطهر تميزه، واختلافه عن الآخر، ومن خلال توظيف المجتمع للغته نتبين شخصيته وحضارته، بعبارة أخرى، بها تتجلى وتتضح ذاته، التي تنعكس على طبيعة تفكير الفرد "وهذا ما يجعلنا نقول واثقين إن الفرد يندمج في المجتمع باللغة التي تلعب دور القلب النابض، محركا وموحدا، فيها وحدها يتلقى تراث أمته الفكري والوجداني والأخلاقي والديني والاجتماعي والسياسي"[(2)] ونتيجة لكل ذلك يصبح للغة الدور الأبرز في الدفاع عن الذات، وعن

الوجود، من خلال محاولة تجسيد الهوية، وإبراز ملامحها أمام الآخر، ولذلك كانت هذه "بلا منازع أبرز السمات الثقافية، وما من حضارة إنسانية إلا وصاحبتها نهضة لغوية، وما من صراع بشري إلا ويبطن في جوفه صراعا لغويا، حتى قيل إنه يمكن صياغة تاريخ البشرية على أساس صراعاتها اللغوية"[3].

في المجتمعات البسيطة الأحادية اللغة، يبدو تقاطع اللغة مع الهوية أمرا محسوما، انطلاقا من أن اللغة تتمظهر في صورة واحدة، تنطلق فيها من الهوية وتعود إليها وتصبح اللغة الثابت، الشخصية، الوطنية، ثم الرسمية. وهذه الحالة نادرة الوجود في عالمنا، باعتبار أنه حتى في بعض المجتمعات التي ينظر إليها على أنها أحادية، تتمظهر اللغة على مستويين: الفصيح والدارج أو الكلاسيكي والعامي، ويلاحظ نوع من التباعد بينهما نتيجة تأثيرات عدة ترتبط بطبيعة اللغة في حد ذاتها، مدى تماسكها وقوتها، وأثرها وتأثرها باللغات الأخرى،خاصة في المجتمعات الحديثة الاستقلال، التي تعاني من رواسب الاستعمار، فرغم اعتمادها لغة رسمية واحدة، إلا أنه بسبب عدم التخطيط اللساني الجيد، واعتماد سياسات لغوية غير سليمة، تغلب عليها الارتجالية، وعدم وجود ظروف سياسية واجتماعية وفكرية وثقافية مناسبة، ونتيجة التخلف الاقتصادي، يزداد التباعد بين الرسمي وما يوجد في الواقع. هذا التباعد يحدث خللا في انسجام الأنا مع الذات، نتيجة الانبهار بالآخر، بلغة الآخر وثقافة الآخر، وفكر الآخر، الآخر الحضارة، التقدم والآخر الحرية...

اللغة الرسمية والهوية الوطنية في المجتمع المتعدد اللغات:

كل شيء في المجتمعات المركبة متعدد، الثقافة، الأعراف والتقاليد، وحتى المعتقدات – في كثير من الحالات –، بعبارة أخرى عوض الهوية الواحدة تصبح الهويات وعوض اللغة الواحدة تصبح اللغات. وفي هذا المجتمع المتعدد اللغة، تشكل تمظهرات اللغة تجسيدا واضحا لشبكة العلاقات المختلفة بين الأنا والآخر، علاقات تخضع للتجاذب حينا، والتصادم حينا آخر، يؤسسها تموقع لغة مقابل اللغة الأخرى، إما انطلاقا من مكانتها السيادية المتحكمة في الأمور الرسمية في المجتمع، أو اعتمادها كرافد أساسي لها، أو خضوعها لها وعدم اعتمادها فيها أساسا. وتبعا لهذه العلاقات تطفو إلى السطح قضية الانتماء والهوية، وتتفاعل إما سلبا أو إيجابا، وتؤخذ مطية وشعارا أو سلاحا لإثبات الذات أمام الآخر.

وتبعا لذلك كله يصبح اختيار لغة رسمية لمجتمع من هذا النوع أمرا غير محسوم مسبقا، بل بالعكس تتجاذبه مجموعة من الحسابات والخلفيات، ويصير إذا لم يخضع إلى تخطيط لغوي مبني على أسس سليمة محفوفا بالمخاطر، بالنظر إلى التركيبة الإثنية المعقدة لبعض المجتمعات. وتبعا لحساسية علاقات هذه التركيبات يأخذ الأمر بعدا آخر، كثيرا ما يقترن بالهوية والوجود والانتماء. وقليلة هي المجتمعات من هذا الصنف التي تعتمد لغة رسمية واحدة، دون أن يؤثر ذلك سلبا على الحياة السياسية فيها.

إن بحثا واستقصاء متواضعين جعلانا نقف أمام حالات تمظهرات كثيرة للغة الرسمية في علاقتها باللغات الأخرى في هذه المجتمعات. ولأنه من الصعب التطرق إليها جميعها في هذه المقام، ارتأينا أن نحصرها في ثلاث حالات متباينة.

1 – حالة انسجام:

وفيها تكون اللغة هي المعتقد، الهوية نفسها، الغاية، الذات المنشودة، أكثر من ذلك، هي المصير التي يصبح معها لا معنى للأنا الفردي الذي يذوب في الأنا الجمعي. ويتفرد بهذه الحالة ما يحدث في إسرائيل التي يصطلح عليها بالدولة العبرية. ولا ربما هي الحالة الوحيدة التي يختزل فيها الأنا المتعدد في الأنا الواحد – فعليا وعمليا –، فرغم تعدد التركيبات الاجتماعية الوافدة إليها، وتعدد اللغات باعتبار البلدان التي هاجرت منها، إلا أنها تصبو جميعها لتوظيف اللغة العبرية بل والأكثر من ذلك تحرص هي نفسها على ذلك – عدا عرب فلسطين المسلمين الموجودين داخل إسرائيل – "فبالرغم من عدم استعمال العبرية على نطاق واسع بين السكان في إسرائيل فقد اختاروها لتكون اللغة الحكومية الرسمية"[(4)]، فاللغة الرسمية هنا هي المعتقد هي الهوية، والجامع، كونها الخصوصية، والمميز عن الآخر.

2 – حالة توافق:

ا – تكون اللغات الوطنية جميعها لغات رسمية، حفاظا على تعدد هويات المجتمع، وفي هذه الحالة تحتفظ كل مجموعة إثنية بلغتها عنوان هويتها، لكنها تتوافق مع الآخر، تقبله، وتتكامل معه، حفاظا على الهوية الجمعية للوطن الواحد. ورغم أن هذه الحالة لم تجسد في بعض الدول إلا بعد كفاح طويل وطول نفس نتيجة سيطرة وتسلط لغة واحدة على اللغات الأخرى، إلا أنها جنبت هذه الدول التفكك والتصدع،

كونها خضعت لتخطيط لغوي صارم، سخرت له كل الإمكانيات حتى ينجح. والأمثلة على هذا النوع كثيرة، لعل أهمها ما يحدث في سويسرا، أين تتكامل اللغات الفرنسية والإيطالية والألمانية باعتبارها لغات وطنية اعتمدت جميعها كلغات رسمية لهذا البلد. والأقرب منها بلجيكا أين رسمت اللغتان الألمانية والفلامانية بعد أن كانت اللغة الفرنسية هي المسيطرة، فرأى الفلامندر والوالون أن في ذلك انتقاصا من شأنهم وتهميشا لهويتهم، وكان لهم ما أرادوه بعد طول مطالبة لإثبات الذات، والوجود، وعدم القبول بالذوبان في لغة الغير وثقافة الغير وهوية الغير.

ب – يوجد في بعض الدول عدد لا يحصى من اللغات واللهجات، وهي حالة يصعب معها اعتماد لغة من هذه اللغات الوطنية لغة رسمية، أو التفريط في لغة أخرى وتهميشها، نظرا لتشبث كل مجموعة بلغتها، وعدم توفر الشروط العلمية والعملية لجعل هذه اللغات لغات رسمية، وعدم توفر الإمكانيات الكافية لذلك. وفي هذه الحالة لجأت بعض الدول، إلى اعتماد لغة دخيلة كلغة رسمية، فاختارت لغة الاستعمار، فأحدث ذلك توافقا بين اللغات الأخرى. وبعض الدول الإفريقية مثال حي لذلك. ومنها السنغال التي يوجد بها حوالي ست لغات وطنية – الولولوف والبال والسرير والمانديغ والديولا والبلانت – إلا أنها اعتمدت اللغة الفرنسية كلغة رسمية، لتحافظ بذلك على انسجامها الإثني، وإن كان في ذلك جنوح للآخر على حساب الذات وما يحمل ذلك من تبعية فكرية.

ج – هي حالة تشبه إلى حد بعيد الحالة السابقة إلا أنها تختلف عنها في اعتماد لغة رسمية لا تحمل خصوصيات وطنية فحسب بل حتى جهوية، والواقع أن هذه الحالة تشكل أيضا حالة نادرة، بالنظر إلى أن التعامل مع اللغة يكون له أكثر من دلالة، دلالة الانتماء إلى العرق، إلى المكان، وإلى الهوية في مفهومها الجمعي الواسع. وفي هذه الحالة، نجد أن اللغة المستعملة، عنوانها التحدي وإثبات الذات ليس إلا. لأنها لا تمتلك جميع مواصفات اللغات الرسمية الأخرى ولا تتوفر على جميع الإمكانيات المتاحة لغيرها، ورغم ذلك تحاول أن تجد لها مكانا سياديا، عوض أن تبقى تابعة ويبقى معها المجتمع كله مجتزئ الهوية. ولعل أحسن مثال لذلك اعتماد اللغة السواحلية في تنزانيا.

يرى بعض المختصين أن "أفضل الأمثلة الحديثة ما يقدمه اتخاذ اللغة السواحلية اللغة الوطنية في تنزانيا بشرق إفريقيا، ولا يزال ثمة عدد كبير من اللغات

القبلية بالإضافة إلى الآثار الاستعمارية للإنجليزية ولكن أنظمة التعليم والتشريع، والحكومة أدخلت بالتدريج اللغة السواحلية لتصبح لغة رسمية"[5].

3 – حالة صراع وتصادم:

قد تصبح اللغة الرسمية رديف الإقصاء والتهميش ورفض الغير، عندما تأخذ طابع السلطة، دون احترام خصوصية الآخر، أو الاعتراف بهويته، فيصبح الدفاع عن اللغة والثقافة شعار الدفاع عن الوجود وإثبات الذات، فيبدأ الصراع ويأخذ منحى يتسبب في حالات مواجهة و تصادم "وهناك صراع لغوي عندما تتواجه لغتان واضحتا الاختلاف، لغة هي المهيمنة سياسيا – في الاستعمال الرسمي والاستعمال الشعبي – ولغة أخرى مهيمن عليها"[6]، وتبقى معه بؤر التوتر قائمة على غرار ما يحدث في بعض الدول من أمريكا الجنوبية والهند وحتى الولايات المتحدة الأمريكية التي يبدو فيها ظاهريا انسجاما لغويا "يفترض أن بلدا كالولايات المتحدة الأمريكية مجتمع منسجم اللغة حيث يتحدث كل فرد فيها بالإنجليزية...

وهذه نظرة خاطئة، فهي تتجاهل وجود مجموعات كبيرة ليست الإنجليزية لغتهم ومن الأمثلة على ذلك أن الغالبية من سكان سان أنطونيو وتكساس يفضلون سماع برامج الإذاعة الإسبانية بدلا من الإنجليزية"[7].

وتبقى هذه الحالات عالقة، طالما لا يعتمد لحلها سياسة وتخطيطا لغويا يأخذ بالحسبان الآخر، الذي يرى في دفاعه عن لغته، دفاعه عن هويته، عن مكونات شخصيته وخوفه من فقدها والذوبان في الآخر.

ما ينبغي أن نشير إليه في الأخير هو أن الطرح السليم لقضية التعدد اللغوي في المجتمعات المركبة يجب أن لا يجنح دوما إلى الذاتية والارتجالية، بل يجب أن ينظر إليه دوما نظرة موضوعية يعالج فيها من منطلق علمي منهجي، وتخطيط لساني سليم يأخذ في الحسبان مكونات أمة ما، بجميع أطيافها قصد خلق انسجام وتوافق يسمح للفرد أن يجد ذاته الخاصة في الذات الجمعية، وخلق آليات تسمح بالتفتح على لغات الغير، والاستفادة منها دون التعامل معها انطلاقا من مركب نقص أو الذوبان في ثقافاتها.

الهوامش:

1 – د. جميل صليبا: تعريب التعليم بين القائلين به والمعارضين له، مجلة العربي، عدد 182، يناير 1974، ص 120.

2 – عبد المجيد زراقط: اللغة العربية الفصحى والدعوة إلى اصطناع العامية لغة بديلة، مجلة المنطلق، العدد 78، بيروت، يونيو 1991، ص 64.

3 – انظر، د. علي نبيل: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، عدد 276، الكويت 2001، ص 228.

4 – انظر، جورج يول: معرفة اللغة، ترجمة د. محمود فراج عبد الحافظ، دار الوفاء، الإسكندرية، ص 236.

5 – نفسه.

6 – انظر،

C. Baylon : Sociolinguistique, Nathan, 2002, p. 15.

7 – جورج يول: المرجع السابق، ص 236.

لغة الطفل والهوية الوطنية

فضيلة صديق
جامعة مستغانم، الجزائر

قد تعوزنا الحيلة عندما نقف اليوم أمام الطفل العربي، هل نتحدث عن شقائه المادي أو عن اغترابه الفكري؟ أما عن الصورة الأولى فقال مالك بن نبي عن طفل العالم الثالث أنه "يحمل في المجتمع صورة القبح والتعاسة معا، بينما هو من ملايين السواعد والعقول التي تحرك التاريخ، ولكنه لا يحرك شيئا، لأن نفسه قد دفنت في أوساخه، ولن تكفينا عشرات من الخطب السياسية لتغيير ما به من القبح وما يسوده من الضعة النفسية والبؤس الشنيع"(1).

إذا كان الإنسان العربي هو مشروع حضاري لم يكتمل بعد، فإن الطفل العربي هو مشروع ذلك المشروع، والمشاريع الحضارية هي مشاريع مستقبلية، وبالتالي فإنها لن تقوم إلا على سواعد أطفال اليوم.

لقد كان الطفل في الماضي ينظر إليه على أنه رجل صغير، ومستودع لصب المعلومات، لا يسمح له بأي مناقشة، ولقد أضحت النظرة السليمة للطفل هي التي تتعامل معه على أنه له حاجات ذاتية تختلف عن حاجات الكبار، وأن لكل مرحلة من مراحل نموه حاجاتها الأساسية.

ونحن نعرف أن مكانته في الماضي وبخاصة في العالم الغربي لم تكن مكانة مرموقة حتى منتصف القرن الثامن عشر حيث قام الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو بجذب الاهتمام إلى وضعية الطفل الذي جعله مركز فلسفته وآرائه التربوية. كما وصدر ميثاق لحقوق الطفل 1959 من قبل الأمم المتحدة، كما اعتبر عام 1985 هو عام الطفل تقديرا لأهميته في هذا العصر.

ونحن نعلم أيضا أن مكانة الطفل في تراثنا العربي الإسلامي كانت مرموقة، فقد كتب الكثيرون من الفلاسفة والتربويون أمثال: الفارابي وابن سينا والغزالي وإخوان الصفا... لقد كتبوا عن أهمية الطفل ومكانته في المجتمع ونادوا بضرورة رعايته منذ الولادة، بل قبل أن يولد عندما يكون جنينا في بطن أمه، لا بل قبل أن يصبح مشروع حياة وذلك باختيار شريكة الحياة أو أم المستقبل، وذلك امتثالا لقول

النبي الكريم (ص): "تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس"[2]. ولقد جاءت لفظة (طفل) في القرآن الكريم في قوله تعالى:"ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم"[3].

وتجمع كتب علم النفس على أن الطفولة هي مرحلة التي يقضيها الكائن الحي في رعاية وتربية الآخرين حتى ينضج ويكتمل ويستقل بنفسه، ويعتمد عليها في تدبير شؤونه وتأمين حاجاته البيولوجية والنفسية والاجتماعية[4].

وتعتبر مرحلة الطفولة من أهم مراحل النمو وأكثرها أثرا في حياة الإنسان، كما يعتبر الاهتمام بدراسة الطفولة اهتماما بالمجتمع ذاته وبتقدمه، فأطفال اليوم هم شباب ورجال الغد، وبالقدر إعدادهم الإعداد السليم للحياة يتوفر للأمة المستقبل والتقدم والحضارة، ذلك أن الحكم على المجتمع ليس بما يتوفر لديه من إمكانيات مادية وإنما بقدر ما يتوفر لديه من ثروة بشرية.

ولقد حظيت مرحلة الطفولة بالعديد من الدراسات والبحوث في شتى المجالات الحياتية، حتى أن البعض يطلق على هذا العصر عصر الطفل، حيث أصبح قطب الرحى في الدراسات التربوية والاجتماعية والنفسية[5]. وتدل دراسات كثيرة أجريت في مجالات علم النفس والتربية على أن نسبة كبيرة من مقومات شخصية الفرد المعرفية والوجدانية والسلوكية تتشكل في السنوات الخمس أو الست الأولى من عمره[6].

اللغة:

إن اللغة هي الهواء الذي نتنفسه (جاك دريدا)، وهي حولنا، تحيطنا من كل حدب وصوب، فهي وسيلتنا لإدراك العالم، وأداة تعاملنا مع هذا الواقع. فهي التي تترجم ما في ضمائرنا من معان – كما يقول ابن خلدون في مقدمته – لتستحيل إلى أدوات تشكل الحياة. واللغة هي قدر الإنسان الاجتماعي، فكما تكشف عن طبقته وجذور نشأته، تكشف أيضا عن عقليته وقدراته وميوله الفكرية، وأبعد من ذلك، فاللغة وعاء لحفظ التراث الإنساني وإنماء الثقافة ونقلها إلى الأجيال.

وعن أهمية اللغة يقول أهل النسبية اللغوية (لغتي هي عالمي، وحدود لغتي هي حدود عالمي)، وهو نفسه ذاك العالم الذي انتزعه محمود درويش ممن أرادوا أن يسلبوه إياه، فارضين عليه أن يفارقه، حاملا معه لغته تحمل معها عالمه. لقد قرر شاعر الأرض السليبة أن يكون وطنه هو حقيبة سفره، وليس هناك خير من اللغة زادا لسفره هذا، فاللغة هي الذات وهي الهوية، وهي أداتنا لكي نصنع من

المجتمع واقعا كما يقول بتر برجر.

وثقافة كل أمة كامنة في لغتها، كامنة في معجمها ونحوها ونصوصها. واللغة – بلا منازع – أبرز السمات الثقافية. وما من حضارة إنسانية إلا وصاحبتها نهضة لغوية، وما من صراع بشري، إلا ويبطن في جوفه صراعا لغويا، حتى قيل إنه يمكن صياغة تاريخ البشرية على أساس من صراعاتها اللغوية[7].

مفهوم الهوية:

في كتابه (تلخيص ما بعد الطبيعة) يقول فيلسوفنا الكبير ابن رشد (إن الهوية تقال بالترادف للمعنى الذي يطلق على اسم الموجود، وهي مشتقة من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان)، وهو بهذا يعود بنا إلى مفهوم الهوية أو الذاتية في منطق أرسطو باعتبارها تماثل الشيء مع ذاته، فألف هي ألف وليست لا ألف – ولهذا نرى في (التعريفات) للجرجاني (أن الهوية هو الأمر المتعقّل من حيث امتيازه عن الأغيار)، والامتياز هنا بمعنى الخصوصية والاختلاف، لا بمعنى التفاضل. ولعل ابن خلدون قد استطاع أن يبرز هذا المعنى أكثر وضوحا بقوله في المقدمة (لكل شيء طبيعة تخصه). وعلى هذا فانتفاء خصوصية الشيء هو انتفاء لوجوده ونفيه[8].

الطفل واللغة:

يؤكد الموجهون التربويون على أن "التربية اللغوية لها مكانة بارزة لأن لغة الكلام تسود وتساند جميع نشاطات الطفل الأخرى"[9]. ولهذا السبب يرى مالينوفسكي أن المفردات اللغوية في أي مجتمع من المجتمعات تعتبر المرآة الصادقة التي تعكس صورة واضحة لما عليه أفراد هذا المجتمع من ثقافة ونظم وعادات وتقاليد واتجاهات[10].

وكما هو معلوم، فإن نمو الذكاء يتم على قدر المساواة مع النضج اللغوي، فبدون اللغة اللفظية التي تصبغ التفكير بالصبغة الاجتماعية، من المستحيل نضج ذكاء الطفل بصورة كاملة، وهذا ما أكده جان بياجيه[11].

ونظرا لأهمية مرحلة الطفولة في مجال البحث السيكولوجي والتربوي، لما لهذه الفترة من تأثير مباشر على حياة الفرد فيما بعد، فإننا نجد مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد تؤكد على أن الخمس سنوات الأولى من عمر الطفل هي التي تكون نواة شخصيته، وتؤكد أيضا على أهمية معاملة الطفل في هذه المرحلة

بكثير من الحب العطف، بمعنى أن سلوك الفرد الراشد ما هو إلا امتداد لخبرات الطفولة المبكرة. وإذا نظرنا إلى اللغة نجد أنها أحد جوانب هذا السلوك، حيث تتأثر بعوامل تكوينية وبيئية[12].

مصادر التربية اللغوية عند الطفل:

المنزل: أثبتت الأبحاث العلمية أن الأسرة هي المكان الأمثل لتربية الطفل ولتكوينه عاطفيا ولغويا، حيث تلعب الرعاية والعواطف الأبوية دورا بارزا في اكتساب الطفل للغة، ولذلك يقول اللغوي الفرنسي مارسيل كوهين: "يتمتع الأطفال بأفضل ظروف للنمو، واكتساب اللغة خاصة عندما يتم رعايتهم بدأب وتفان منقطع النظير وبهدوء تام، من جانب الوالدين أو من يقوم مقامهما"[13].

وللوالدين في تربية الطفل دور ذو خطر وبال، فهما اللذان (يهودانه أو ينصرانه). وللأم بالذات الدور الأكبر والأعمق والأكثر تأثيرا. إنها تداعب صغيرها، وتراقصه وتغني له، وترضعه من لسانها كما ترضعه من صدرها، فإن كان المنطوق عربيا صحيحا فصيحا، أو عاميا مخلوطا أو مغلوطا جاء استخلاص الطفل على وفاقه. عن سر الرضاعة الطبيعية تقول زكية عزيز، الأخصائية في تربية الأطفال: (الرضاعة الطبيعية هي الأداة التي توفر للطفل أولى الحاجات النفسية أي الشعور بالطمأنينة...). ولذلك كانت الأمومة الطبيعية ضرورة حيوية لصحة الطفل الجسمية والنفسية والعقلية معا، وإن حرمان الطفل من الرضاعة الطبيعية يؤدي إلى تحصيل مدرسي ضعيف[14].

دور التعليم: ينتقل الصغير بعد إلى دور التعليم، وقد يكون لديه محصول لغوي صحيح أو مغلوط أو مخلوط بلهجات والمفروض أن تعي المدرسة (بدءا بالحضانة والكتاب) احتمال وقوع هذا الوضع اللغوي المحروم من التكامل والتناسق، فتعمل على مواجهة هذا الاحتمال وذلك بإشاعة جو لغوي سليم، من شأنه تقريب ألسن الصغار بعضها من بعض، وصولا إلى لسان مشترك. ومن أجل هذا كانت الأنظمة التربوية الوطنية، فهي باستعمالها اللغات الوطنية كوسيلة للتربية تصنع في الميدان أقوى وسيلة لبناء تفكير الأجيال القادمة[15].

وسائل الإعلام: إن الإعلام هو تزويد الناس بالأخبار الصحيحة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في مشكلة من المشكلات[16]. ولا شك أن البرامج التلفزية والإذاعية تمتاز بتنوع كبير بحيث توفر للطفل غذاء عقليا ووجدانيا متكاملا

إلى جانب كونها مصدرا من مصادر المعرفة والثقافة. ومعلوم أن كل تنوع في المعرفة يعكس تنوعا في اللغة.

وإننا اليوم إن ولينا وجوهنا شطر لغة الإعلام بأنواعه نلحظ أن استعمال اللغة فيه أصبح عشوائيا بحيث أضر بها ضررا بليغا، حيث أصبح استعمال اللهجات العامية فيها من الشائع المعروف. يقول مسعود بوبو: "ينبغي لنا ألا يغيب عن بالنا أن الظاهرة اللهجية لا تقف عند النطق كما كان الحال قديما، بل تتعداه إلى الكتابة المرئية واضحة على شاشات التلفزيون... والكتابة اللهجية تنطوي على الخطأ الإملائي والخطأ النحوي، ورؤيتها على هذه الصورة المتكررة يرسخها في أذهان أجيالنا قبل معرفتهم السلامة اللغوية، وهذا يجعل من العسير محوها من أذهانهم"[17].

ويرى بعض الباحثين أن تغليب العامية في بعض وسائل الإعلام كان سببا من أسباب أزمة اللغة العربية المعاصرة... وحجة بعض وسائل الإعلام في ذلك أنها تحاول إرضاء كل الأذواق[18].

اللغة والشخصية:

يرى فيخته صاحب فلسفة الإنية أو الذاتية (وكلمة الإنية هذه لابن سينا) أن وجود أمة من الأمم بوجود إنيتها التي هي شخصيتها، وأن هذه الشخصية تتكون من عناصر ثلاثة: الدين واللغة وحب الوطن.

ويقول عن العنصر الديني: "إن تربية الشعب على التماسك بالدين والأخلاق هي أساس كل الحكومة، وعلى الحكومة أن تأسس معهدا دائما لهذه التربية الدينية"[19]. وأثر عن الرسول (ص): "أحبوا العرب لثلاث، لأني عربي والقرآن عربي والكلام عن الجنة عربي"[20].

أما اللغة الأصيلة في نظر فيخته فهي "رمز وجود الأمة، وبقدر أصالة اللغة والمحافظة على اللغة الأصيلة أو فقدانها تكون المجموعة البشرية أمة وشعبا أصيلا أو مجرد أشتات فحسب"[21]. والرسول الكريم (ص) يقول: "ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي باللسان فمن تكلم العربية فهو عربي"[22] فالعروبة تعني الإسلام، كما أن الإسلام يعني اللغة العربية.

وعن العنصر الثالث للشخصية وحياة الأمة، وهو حب الوطن، يقول فيخته: "فكما أن الدين هو العنصر الدائم لحياتنا الروحية... فإن حب الوطن هو العنصر

الدائم والأساسي لحياتنا المدنية كمواطنين"[23]. وقد عرف جوزيا رويس الولاء بأنه قيمة إخلاص شخص لقضيته إخلاصا طوعيا وعمليا غير مشروط، فالولاء الوطني مثلا يحمل الإنسان على أن يحيا، وأن يموت عند الاقتضاء من أجل بلده[24]. وجاء في الأثر (حب الوطن من الإيمان).

ومن هنا كانت اللغة الوطنية هي تلك اللغة التي تقبل من طرف الجميع كوسيلة للتبادل والاتصال الاجتماعي وكشعار خارجي لجنسيتهم... إن الأنظمة التربوية الوطنية باستعمالها اللغات الوطنية كوسيلة للتربية تصنع في الميدان أقوى وسيلة لبناء تفكير الأجيال القادمة..."[25]، ولهذا كان من أهداف المدرسة الأساسية الجزائرية: "دراسة اللغة العربية وإتقان التعبير بها مشافهة وتحريرا، واعتبار مثل هذه الدراسة عاملا أساسيا في تكوين الشخصية القومية والتجاوب مع المحيط وتعلم مختلف مواد المنهاج الدراسي"[26].

أطفالنا والفصحى:

إن مأساة الطفل العربي المعاصر، كونه في سني حياته الأولى يتعرض للعامية، ويتعرف على مفرداتها ويتقن تراكيبها وقواعدها، حتى إذا ذهب غلى المدرسة وجد أن عليه أن يطلب المعرفة بغير اللغة التي يتقنها.

أما الاختلاف بين الفصحى والعامية في الألفاظ فأشهر من أن يمثل له، وأما الاختلاف في القواعد والتراكيب فإن الفارق أكبر مما يظنه الإنسان للوهلة الأولى. ففي العامية يستخدم الطفل (اللي) كاسم موصول للمفرد والمثنى والجمع مذكرا كان أو مؤنثا، بينما تقابله في الفصحى ثمانية صيغ: الذي – التي – اللذان – اللذين – اللتين – اللذين – اللاتي أو اللواتي. ونتج عن هذه المأساة أمران: عزوف الطفل عن القراءة، لأنه لا يفهم ولا يستمتع بما يقرأ. وصعوبة التحصيل المعرفي والعلمي، لأن الطفل غير متمكن من أداته، ولتعويض هذا النقص وضع التربويون حصصا لقواعد اللغة العربية في جميع المراحل الدراسية، ولكن ذلك لم يوصل خريج المدرسة ولا الجامعة إلى مرتبة الإتقان. مع العلم أننا كلما علمنا الطفل الفصحى بشكل مبكر، قلصنا من عدد ساعات القواعد والنحو والإعراب، واستغلال تلك الساعات في تحليل النصوص وأساليب التعبير.

والحل يكمن في أن يتقن أطفالنا الفصحى قبل دخول المدرسة – بالإضافة إلى العامية – وهذا بأن نعرض الطفل في سني عمره الأولى لساعات طويلة من

ممارسة الفصحى سماعا وتحدثا، وهذا دور الأبوين. وإذا كان الأبوان لا يحسنان الفصحى، عوض عن ذلك بروضات الفصحى، التي تتلقف الطفل من سن الثالثة، ويكون الحديث داخل الروضة بالفصحى تماما. "وهذا الحل مجرب، وقد اثبت نجاحا باهرا"[(27)].

ثقافة الطفل:

أصبح الاهتمام بالطفل في الدول المتقدمة يحتل مركز الأولوية من الخطط والبرامج والاهتمامات على كل المستويات الوطنية والقومية، وأخذت "تعنى عناية فائقة بتعليم الأطفال وتثقيفهم وتربيتهم من النواحي الصحية والنفسية والثقافية والاجتماعية والعقلية... وخطط الإنماء المبرمجة اقتصاديا واجتماعيا، تعتبر برامج تنمية الأطفال جزءا لا يتجزأ منها"[(28)].

وقد جاء هذا الاهتمام من قبل المجتمعات المتقدمة نتيجة إيمانهم بأن العناية بطفل هي عناية بالإنسان والمستقبل، ويلعب الجانب الثقافي الدور الطبيعي في تحقيق الطموح نحو الغد المشرق. وإذا كانت الثقافة هي الحصيلة المشتركة من الدين واللغة والمعرفة والعمل والفن والأدب والتراث والقيم والتقاليد والأخلاق والتاريخ والوجدان ومعايير العقل والسلوك وغيرها من مقومات، فإن اللغة هي أخص خصائص الثقافة، فهي من جهة تعتبر حاملا للثقافة، ومن جهة أخرى وسيلة للتفاهم بين الأفراد والجماعات، وهذا ما دفع إدوارد سابير (E. Sapir) إلى اعتبار اللغة ظاهرة ثقافية بل إن الثقافة نفسها هي في النهاية لغة[(29)].

وفي السنوات الأخيرة غمر المجتمع العربي إنتاج الحضارة العلمية الحديثة – الغربية – وأدى هذا إلى "تغيير الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الطفل العربي تغييرا ملحوظا، من أهم مظاهره غزو ثقافي غربي أدهى وأمر من الغزو الترابي الذي كنا نعانيه إلى زمن غير بعيد وهو... غزو يصعب رده إذا لم نواجهه بحزم وجد"[(30)].

ومن المقولات الاستشرافية في هذا التوجه ما أشار إليه الكاتب صامويل هانتينغتون من أن العالم يتوجه نحو حرب حضارية تكون فيها القيم الثقافية والرمزية هي الحدود القتالية[(31)]. ويقول السياسي الفرنسي بينو (Pinot)[(32)]: (لقد خسرت فرنسا إمبراطورية استعمارية، وعليها أن تعوضها بإمبراطورية ثقافية). وهذا يعني أن المدخل الحقيقي للاستعمار الجديد هو الهيمنة اللغوية والثقافية، وهذا ما

اصطلح عليه بالعولمة، وتعني تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، وجعله على مستوى التسخير العالمي[33].

ومن هذا المنطلق سيكون للعولمة دور في طمس التراث الثقافي الأصيل للأمة ومحاولة تشويهه، ولكي نواجه ذلك بفاعلية وجدوى، فلابد أن نبتدئ على مستوى الطفل العربي "بتنشئته تنشئة عربية أصيلة تنمي فيه الاعتداد بالنفس والمقدرة على الإبداع والخلق والإشعاع حتى يستطيع أن يقف من ذلك الغزو الثقافي المكثف بعد اجتيازه مرحلة الطفولة، موقف المغربل الواعي، لا موقف المستهلك السلبي لما يرد عليه باستمرار من الخارج"[34].

ويشكل الاهتمام بأدب الأطفال (شعرا، قصة...) اهتماما بالجانب الثقافي للطفل، وأول اتصال للطفل بالأدب يكون عن طريق الرواية الشفوية من لدن الأم والجدة، لأغنيات المهد والقصص الشعبية، وصولا إلى القراءة الذاتية في الكتاب. ويقول الشرابي عن أثر الكتاب في الطفل: "والواقع أنه يمكن أن يكون لحب الكتب أثر جدري في نمو الطفل العقلي، بحيث تصبح عادة القراءة مكسبا يدوم مدى الحياة إذا عرفنا كيف نقدم التشجيع اللازم بصورة مستمرة ومنظمة. وتبرير ذلك هو أن عزوف الكبار عن القراءة في مجتمعنا العربي مرده بالدرجة الأولى إلى أن عملية تنمية الميول القرائية لم تتم أثناء الطفولة"[35].

مقترحات لإنقاذ اللغة العربية:

لا أحد من بني العربية ينكر مسؤوليته في إنقاذ لغته من الضياع والاندثار، حاكما كان أو محكوما، معلما أو متعلما، كاتبا أو قارئا... ولهذا وجب النظر – دون تريث – في خطة لإنقاذ اللغة العربية، من خلال هذه المحاور:

– غرس حب العربية وتذوقها في نفوس الناشئة والطلاب، ويعطينا ابن خلدون وصفة من أجل ذلك بقوله في مقدمته: "ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة، ويروم تحصيلها، أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم، الجاري على أساليبهم، من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم... حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور، منزلة من عاش بينها، ولقن العبارة منهم"[36].

– الإعداد الجيد لمعلمي اللغة العربية بحيث يكونون على وعي بتاريخها وتطورها وآدابها، إلى جانب التمكن من قواعدها وكيفية تطبيقها.

- التحفيز على النشاط اللغوي مثل الشعر، والقصة والإلقاء، والمناظرات، وإعطاء درجات على ذلك. وضرورة اهتمام الإعلام بالأداء اللغوي الصحيح، والحد من التلوث اللغوي الهابط[37].

الهوامش:

1 - مالك بن نبي: شروط النهضة ومشكلة الحضارة، تر، عبد الصبور شاهين وآخر، ط. 3، دار الفكر، بيروت 1969، ص 140.

2 - د. محمود أحمد موسى: دور التعليم في تنشئة الطفل العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 100، 1987، ص 137.

3 - سورة الحج، الآية 5.

4 - حفيظة تازروتي: اكتساب اللغة العربية عند الطفل الجزائري، دار القصبة، الجزائر 2003، ص 7.

5 - د. عبد الله بوجلال: دور التلفزيون في تربية وتثقيف الأطفال، مجلة الاتصال، العدد 8، 1992، ص 73.

6 - محمد حسن بريغش: أدب الأطفال أهدافه وسماته، مؤسسة الرسالة، ط. 3، بيروت 1997، ص 14.

7 - د. نبيل علي: ثقافة اللغة، عالم المعرفة، العدد 265، 2001، ص 227 - 228.

8 - د. محمود أمين العالم: حول مفهوم الهوية، مجلة العربي، العدد 437، 1995، ص 26.

9 - سرجيو سيبيني: التربية اللغوية للطفل، تر، فزي عيسى، دار الفكر العربي، القاهرة 1991، ص 7.

10 - انظر، د. نوال محمد عطية: علم النفس اللغوي، المكتبة الأكاديمية، ط. 3، القاهرة 1995، ص 49.

11 - سرجيو سبيني: المرجع السابق، ص 38.

12 - نادية بعيبع: اثر تربية الملجأ وتربية الأسرة على النمو اللغوي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 3، 1995، ص 109.

13 - حفيظة تازروتي: المرجع السابق، ص 9.

14 - فضيلة صديق: القيم التربوية في شعر الطفولة بالجزائر، رسالة ماجستير، جامعة تلمسان 2001، ص 20.

15 - امحمد زردومي: التربية والطابع الوطني، حوليات جامعة الجزائر، عدد خاص، 1996، ص 88.

16 - د. صالح ذياب هندي: أثر وسائل الإعلام على الطفل، جمعية المطابع، عمان، الأردن 1990، ص 17.

17 - نور دين بليبل: الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام، كتاب الأمة، العدد 84، 1422 هـ،

ص 110.
18 – المرجع نفسه، ص 113.
19 – مولود قاسم: اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، العدد 17 – 18، الجزائر 1974، ص 50 – 54.
20 – فضيلة صديق: المرجع السابق، ص 66.
21 – المرجع نفسه، ص 51.
22 – المرجع نفسه، ص 69.
23 – المرجع نفسه، ص 54.
24 – المرجع نفسه، ص 66.
25 – امحمد زردومي: المرجع السابق، ص 88.
26 – محمد العربي ولد خليفة: المهام الحضارية للمدرسة والجامعة الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1989، ص 15.
27 – عن (الشبكة الإسلامية)، www.islamweb.net، بتاريخ 04-12-2001.
28 – فضيلة صديق: المرجع السابق، ص 71.
29 – د. محمد العربي ولد خليفة: المسالة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2003، ص 128.
30 – فضيلة صديق: المرجع السابق، ص 72.
31 – أعمال الموسم الثقافي، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر 2001، ص 163.
32 – نفسه.
33 – المصدر نفسه، ص 164.
34 – فضيلة صديق: المرجع السابق، ص 71.
35 – المصدر نفسه، ص 42.
36 – ابن خلدون: المقدمة، القاهرة 1327 هـ، ص 654.
37 – انظر، د. حامد طاهر: كيف ننهض باللغة العربية، مجلة العربي، العدد 540، الكويت 2003، ص 92.

في هوية الشعر العباسي

امحمد يقوته نور
جامعة مستغانم، الجزائر

ثمة علاقة جدلية بين اللغة والأدب، فهي تتطور بتطوره، وتغنى بغنائه، أو تجمد وتتحنط بجموده وتقوقعه على نفسه حيال تطور معارف الإنسان الأخرى؛ ذلك "أن اللغة مادة الأدب، مثلما أن الحجر والبرونز مادة النحت، والألوان مادة الرسم، والأصوات مادة الموسيقى، غير أن على المرء أن يتحقق من أن اللغة ليست مجرد مادة هامدة كالحجر، وإنما هي ذاتها من إبداع الإنسان، ولذلك فهي مشحونة بالتراث الثقافي لكل مجموعة لغوية"(1).

والعرب، كإحدى أقدم الجماعات البشرية، أحسوا، منذ العصر الجاهلي، بهويتهم المتميزة من الأمم الأخرى، والمتمثلة في اللغة العربية كعامل وحدة وتواصل في ما بينهم، وعامل إقصاء للآخر، لأنه أعجمي لا يفصح ولا يبين في رأيهم. وازداد تعلقهم بلغتهم، لما عانوا العملية الشعرية قرونا طويلة وهم في عزلتهم في صحرائهم، حتى استقام لهم الشعر، واستقر لديهم السنن الشعري ألفاظا ومعاني وصورا وأوزانا وقصيدا، وتمثل، بوضوح، في قصائد القرن السادس الميلادي التي وصلتنا.

وقد أودع العرب هذا الشعر عاداتهم ومآثرهم وأيامهم، وجسدوا فيه أحوالهم الاجتماعية والعقلية. وإلى هذا المعنى، أشار ابن سلام الجمحي (ت 231 هـ) حين قال: "وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون"(2). ولعل شغف العرب بالشعر وسلطانه على حياتهم ميزة عرفوا بها بين الأمم القديمة التي جاورتهم؛ فقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكر الشعر فسأل كعب الأحبار: "يا كعب، هل تجد للشعراء ذكرا في التوراة؟ فقال كعب: أجد في التوراة قوما من ولد إسماعيل (عليه السلام)، أناجيلهم في صدورهم، ينطقون بالحكمة، ويضربون الأمثال، لا نعلمهم إلا العرب"(3). فلا عجب، بعد هذا، من أن اعتز عرب الجاهلية بتراثهم الشعري، ورأوا فيه آية بيانهم، وترجمانا للسانهم العربي، كما عدوه منجزهم الحضاري الذي يغنيهم عن التأثر

بحضارة الفرس أو حضارة الروم، بعد أن استمرءوا العيش على هامش الحضارة.

ثم جاء الإسلام، وأصبح القرآن الكريم دستور حياة العرب الجديدة؛ فدعاهم إلى التوحيد والوحدة، وإلى إصلاح حاضرهم لأجل الاضطلاع بمهمة نشر تعاليم الدين الجديد في بقاع الأرض كلها، كما علمهم أدبيات الحوار والتعامل مع الآخر لتحقيق الأخوة في الدين، ولأجل التعايش وتبادل المنافع في ظل المساواة والاحترام المتبادل. غير أن الإسلام لم يجرد العرب من ماضيهم كله، فقد أبقى على كل مكرمة لا تتنافى وتعاليمه. وقد رسخ في يقين النبي العربي محمد صلى الله عليه وسلم أنه "لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين"(4). وقد اضطر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نزال شعري مستمر بين شعراء الدعوة الإسلامية وشعراء المشركين والكفار. وتنامت الحاجة، بعد ذلك، إلى هذا الشعر العربي، إذ أثر أن ابن عباس رضي الله عنه كان يقول: "إذا قرأتم شيئا من كتاب الله فلم تعرفوه، فاطلبوه في أشعار العرب، فإن الشعر ديوانه العرب. وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعرا"(5).

وهكذا كتب للغة العربية عمر طويل، بعد أن عضدها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فأصبحت لغة مقدسة إلى جانب كونها لغة الشعر، ثم صارت لغة رسمية – بتعبير الدساتير اليوم – بعد أن قام الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ت 86 هـ) بتعريب الدواوين وصك العملة العربية الإسلامية في مواجهة العملة الرومية البيزنطية. وبات لزاما على الداخل في الإسلام أن يتعلم العربية ويتقنها لأنها لغة العبادة، ولغة دولة الخلافة، ولغة الأدب والعلم، ولغة التواصل اليومي.

وقد وجدنا اللغويين والنحاة والشعراء الحضريين يرحلون إلى البادية منذ أوائل القرن الثاني الهجري، حيث القبائل العربية المنعزلة، أو يختلفون إلى سوق المربد ليستمعوا إلى الأعراب الأقحاح الذين كانوا ما يزالون يحافظون على لغة العصر الجاهلي وأشعار شعرائه. فحتى تبقى اللغة عربية صحيحة فصيحة، "يجب أن تضم لغة العرب وحدهم، لغة أولئك الذين اعترف لهم وحدهم عصر التدوين بصفاء الهوية العربية وأصالتها"(6).

ويبدو أن الشعر ظل عربيا صميما في شكله وفي مضمونه حتى نهاية العصر الأموي، على الرغم من انتشار الإسلام في بقاع كثيرة من العالم، واختلاط العرب بالأمم الأخرى. وكأن هذا الشعر ظل محظورا على الآخر لعائق عجمة

اللسان. ولما آل الأمر إلى الخلافة العباسية، انتقل العرب الفاتحون من طور التأثير في الآخر بنشر عقيدة الإسلام وشريعته في البلاد المفتوحة، إلى طور الانفتاح والتأثر بما يمتلكه الآخر من تراث عريق ومتنوع، لأجل البناء الحضاري المأمول، وأحس الآخر بأهمية دوره في العهد الجديد، وبضرورة ألا يبقى على الهامش، وان يحقق لنفسه الاندماج التام في هذا المجتمع العباسي المتعدد الأعراق والثقافات، منتسبا إلى الإسلام عقيدة وعملا، ومتخذا اللسان العربي لغة مشتركة جامعة. وبات المجال مفتوحا للعربي وللآخر على قدم المساواة، لأجل التنافس في استيعاب التراث العربي والإسلامي السابق، وتراث اليونان والفرس والهنود المترجم إلى العربية من الفلسفة والعلوم والآداب، ثم الانتقال إلى مرحلة الإضافة والابتكار والإبداع.

وانطلق الشاعر العربي والآخر الشاعر في الإبداع الشعري مرتكزين على ثقافة العصر ومتطلباته، غير مقتصرين على الموروث الشعري القديم. واحتاج الآخر الشاعر– في كل مرة – إلى إثبات تمكنه الشعري لقناعة قرت لدى العربي أن الشعر صناعة عربية خالصة غير قابلة للتقليد؛ فهذا بشار بن برد (ت 167 هـ) يستهين به أحد الأعراب، فيسأل الجالسين عند مجزأة بن ثور السدوسي عن بشار وعليه بزة الشعراء: "من الرجل؟ فقالوا: رجل شاعر، فقال: أمولى هو أم عربي؟ قالوا: بل مولى، فقال الأعرابي: وما للموالي وللشعر!"[7]، فيغضب بشار لكرامته ولمكانته، فينشئ مفتخرا بانتمائه الفارسي، ومزريا بالأعراب وعيشهم القاسي في القفار، يقول[8]:

أعاذل لا أنام على اقتسار ... ولا ألقى على مولى وجار
سأخبر فاخر الأعراب عني ... وعنه حين بارز للفخار

ويواجه بشار تحديا شعريا آخر، هذه المرة من قبل عقبة بن رؤية بن العجاج، وهم أشهر رجاز العصر الأموي، والذي يفتخر عليه بأنه شاعر ابن شاعر ابن شاعر، وأنه هو وأبوه فتحا للناس باب الغريب وباب الرجز، وهو طراز لا يحسنه، فيرد عليه بشار: أنا والله أرجز منك ومن أبيك وجدك. ثم يعود في الغد إلى مجلس عقبة بن سلم وعنده عقبة بن رؤية، فينشده أرجوزته التي مدحه فيها[9]:

يا طلل الحي بذات الصمد ... بالله حدث: كيف كنت بعدي

الحر يوصى والعصا للعبد وليس للملحف مثل الرد

وكان من الطبيعي أن ينتقل الآخر الشاعر بشعره من مرحلة التقليد إلى مرحلة التجديد، أي من طور التمكن الشعري إلى طور التحدي الشعري للتقاليد الشعرية القديمة. فقد نجم أبو نواس الحسن بن هانئ (ت 199 هـ)، وأعلن للناس أنه على غير تقليدهم واتباعهم للأقدمين، وأن التقليد لا يلبي حاجات العصر، وأن اتباع الصورة التقليدية للقصيدة القديمة بمقدمتها الطللية وغرضها، لم يعد شيئا يتلاءم مع الحياة الجديدة، وأصبح الوقوف على الطلل، والحديث عن الناقة والوحوش في الصحراء نغمة ناشزا وسط القيان والعود ومجالس اللهو والشراب؛ بل صار هذا التقليد قيدا على الشعراء يعد عليهم أنفاسهم، ويجردهم من ذاتيتهم. فدعا إلى التحرر من الاتباع الفني للشعر الجاهلي، فقال[10]:

صفة الطلول بلاغة القدم فاجعل صفاتك لابنة الكرم

وصديقة الروح التي حجبت عن ناظريك، وقيم الجسم

ولا عجب أن يسفه أبو نواس عقول الواقفين على الأطلال من قديم، ويسخر من عيشهم الجديب؛ فقد عشق الخمرة صديقة روحه ورمز الرفاهية في رأيه، وأضفى عليها أحسن الصفات، ونزهها أن يشربها من ليس من مقامها، كما استعان بشربها على صنع الشعر. وهو – في هذا كله – يمثل أحد الأفراد البارزين من الشعراء والكتاب الذين انغمسوا في تيار المجون والشذوذ الذي ساد المجتمع العباسي مبكرا[11]، في مرحلة من حياة الدولة العربية الإسلامية التي كانت تتلمس طريق الحضارة بخطى ثابتة. قال أبو نواس[12]:

أثن على الخمر بآلائها وسمها أحسن أسمائها

دارت فأحيت غير مذمومة نفوس حسراها وأنضائها

ولعل الغيورين من العلماء والخلفاء على تعاليم الإسلام وعلى الشعر العربي من أن يتحول إلى شعر خمر وغناء ولهو وترف، قد وقفوا في وجه هذا التيار الجارف الذي لم يسلم أفراده من الانتماء إلى حركة الشعوبية الفارسية المناوئة للعرب، ومن الانضواء في جملة الزنادقة ذوي العقائد الفاسدة المارقة من الدين. فقد أراد الخلفاء العباسيون أن ينافسوا الخلفاء الأمويين قبلهم في حفظ الشعر القديم، وفي تقريب رواته ومحبيه من الشعراء؛ فقد قرب الخليفة أبو جعفر المنصور

(ت 158 هـ) المفضل الضبي وعهد إليه بتأديب ولي عهده المهدي (ت 169 هـ)، كما جعل الخليفة هارون الرشيد (ت 193 هـ) الأصمعي في صحبته. فكان أن صنفت – في النصف الثاني من القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين – مؤلفات جمعت أشعار الجاهليين والإسلاميين. فظهرت "السبع الطوال" لحماد بن ميسرة (ت 156 هـ)، و"المفضليات" للمفضل محمد بن يعلى الضبي الكوفي (ت 168 هـ)، و"الأصمعيات" للأصمعي أبي سعيد عبد الملك بن قريب (ت 216 هـ)، و"جمهرة أشعار العرب" لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت 214 هـ)، وجمع أبو عمرو الشيباني (ت 206 هـ) أشعار القبائل العربية كل قبيلة في كتاب مستقل. كما قام الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170 هـ) بوضع علم العروض بعد استقرائه الشعر العربي منذ العصر الجاهلي.

ولم يفت الأصمعي – وهو أحد سدنة كعبة الشعر القديم – أن يقدم توجيهاته إلى من أراد أن يبرز في الشعر من معاصريه الشعراء المحدثين، فقال: "لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلا حتى يروي أشعار العرب ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ. وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزانا له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم به إعرابه، والنسب وأيام العرب، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب، وذكرها بمدح أو ذم"[13]. وزاد ابن رشيق القيرواني (ت 456 هـ) إلى ثقافة الشاعر، وبين أهمية الشعر كشاهد ورابط للخلف بالسلف، فقال: "والشاعر مأخوذ بكل علم، مطلوب بكل مكرمة، لاتساع الشعر واحتماله كل ما حمل: من نحو، ولغة، وفقه، وخبر، وحساب، وفريضة، واحتياج أكثر هذه العلوم إلى شهادته، وهو مكتف بذاته، مستغن عما سواه، ولأنه قيد للأخبار، وتجديد للآثار"[14].

ويبدو أن بعض الشعراء المحدثين كانوا يملكون من الذكاء والاستعداد الفطري ما مكنهم من تحصيل أغلب ما وجد في عصرهم من شعر وأدب وعلم وفقه حتى يرضوا الذوق العام ويرضوا أنفسهم معا. فقد "كان أبو نواس عالما فقيها، عارفا بالأحكام والفتيا، بصيرا بالاختلاف، صاحب حفظ ونظر ومعرفة بطرق الحديث، يعرف ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه. وقد تأدب بالبصرة، وهي يومئذ أكثر بلاد الله علما وفقها وأدبا، وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين"[15].

على أن الشاعر المحدث لم يرد أن يبقى أسير الاحتذاء، بل كانت نفسه وثراء الحياة الاجتماعية والثقافية في عصره، ينزعان به إلى التجديد في الألفاظ وفي المعاني وفي الصياغة الشعرية، مهما كلفه ذلك من جهد وسهر على تجويد صنعته. فكان مسلم بن الوليد (ت 208 هـ) "أول من تكلف البديع من المولدين، وأخذ نفسه بالصنعة، وأكثر منها، ولم يكن في الأشعار المحدثة قبل مسلم صريع الغواني إلا النبذ اليسيرة، وهو زهير المولدين؛ كان يبطئ في صنعته ويجيدها"[16]. ومن بديع ما مدح به مسلم القائد العربي يزيد بن مزيد الشيباني قوله[17]:

موف على مهج في يوم ذي رهج	كأنه أجل يسعى إلى أمل
يكسو السيوف دماء الناكثين به	ويجعل الهام تيجان القنا الذبل

ونجد أبا عثمان عمر بن بحر الجاحظ (ت 255 هـ)، وهو من أنصار الصياغة الشعرية، لا يملك نفسه أمام جماليات هذا البديع الذي ميز عصره، فيصرح في شيء من المبالغة أن هذا الفن "مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على لسان. والراعي كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع، والعتابي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار"[18]. وفي السياق نفسه، يمضي عبد الله بن المعتز (ت 296 هـ) في إثبات أن البديع الذي شغف به الشعراء المحدثون صناعة عربية محض، بما أن العرب عرفته في جاهليتها وإسلامها معرفة ممارسة فنية، وإن لم تعرفه معرفة علمية اصطلاحية. وبعد استقراء دقيق للتراث العربي منظومه ومنثوره، أبان ابن المعتز في صدر مقدمة كتابه "البديع" عن غايته فقال: "قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع، ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم (حاكاهم)، وسلك سبيلهم، لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم، فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم، فأعرب عنه ودل عليه. ثم إن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف به حتى غلب عليه، وتفرع فيه، وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف. وإنما كان يقول الشاعر من هذا الفن البيت والبيتين في القصيدة، وربما قرئت من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيت بديع، وكان يستحسن ذلك منهم إذا أتى نادرا، ويزداد حظوة بين الكلام المرسل"[19].

إذن، ظهر مذهب التصنيع أو البديع – بوضوح – عند مسلم بن الوليد، حتى جاء أبو تمام الطائي (ت 231 هـ) فبالغ فيه مبالغة شديدة أدت إلى إفساد المعاني أحيانا وتعمية المضامين في كثير من شعره. فلقد زاوج أبو تمام بين الطباق والجناس والتصوير والمشاكلة وبين الفلسفة وألوان الثقافة الوافدة؛ ذلك أن مذهب التصنيع يعتمد على العقل والتأمل الفلسفي، مما أثار ضده العلماء والأدباء والنقاد الذين تعودوا مطبوع الشعر والمعاني المكشوفة التي تفهم دون عناء، فتحصل اللذة من الشعر. وهكذا انقسم الناس إلى فريقين: أنصار أبي تمام، وهم أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام كابن جني (ت 392 هـ) الذي قال: "المولدون يستشهد بهم في المعاني، كما يستشهد بالقدماء في الألفاظ"[20]. وفي المقابل كان أنصار أبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي (ت 284 هـ)، تلميذ أبي تمام، هم الكتاب والأعراب والشعراء المطبوعون وأهل البلاغة.

ووسط هذا الجدال العنيف بين الطرفين، ظهر كتاب نقدي رائد في "الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري" لصاحبه الحسن بن بشر الآمدي (ت 371 هـ)، والذي حاول – على الرغم من إيثاره الشعر المطبوع على الشعر المصنوع وتمسكه الشديد بالنهج القديم – التوفيق بين أنصار الطرفين؛ ففي حين كان راضيا الرضا كله على طريقة البحتري الشاعر المطبوع الذي ينظم شعره على طريقة الأوائل، تأرجح موقفه بين الإعجاب بما وفق إليه أبو تمام من لطيف المعاني حينا، واستهجان طريقته في استكراه الألفاظ والمعاني للوصول إلى الاستعارات البعيدة والمعاني المولدة في أحيان كثيرة"[21].

وقد رأى الآمدي أنه مادام جمهور الشعر لم يتفق على أي الشاعرين أشعر، كما لم يتفقوا على أحد من شعراء الجاهلية والإسلام والمتأخرين، فالأسلم هو الاتفاق على طريقة العرب الخاصة أو عمود الشعر المعروف،تقاس علية أشعار الشعراء، ذلك أن "دقيق المعاني موجود في كل أمة وفي كل لغة. وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه؛ فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف، وتلك طريقة البحتري[22].

وترسيخا لطريقة العرب في الأذهان، لا يكاد علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت 396 هـ) يخرج، في كتابه "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، عما أقره الآمدي قبله، مع زيادة توضيح لبعض الخصائص وزهد في ما شغف أبو تمام وأمثاله بتصنعه من بديع، يقول: "وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن، بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبه فقارب، وبده فأغزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته. ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة، إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض"[23].

ويبدو القاضي الجرجاني – من خلال تحديده هذه الشروط – ميالا إلى نهج الشاعر الجاهلي المطبوع البعيد عن تعمد الصنعة وطلب التجنيس والطباق والاستعارة، كما طلبها أبو تمام في هذه المقدمة الغزلية حيث قال[24]:

دعني وشرب الهوى يا شارب الكاس فـــإنني للـــذي حســـيته حاســـي
لا يوحشنك ما استعجمت من سقمي فـــإن منزلـــه مـــن أحســـن النـــاس

والراجح عندنا أن تجديد أبي تمام نابع من استيعابه ثقافة عصره، والتي كانت خلاصة امتزاج ثقافات أجنبية بالثقافة العربية الإسلامية، ومن قراءته الواعية للشعر العربي القديم، ثم محاولته تعميق التجربة الشعرية العربية من خلال تكثيف دلالات الألفاظ أو الكشف عن علاقات جديدة بين أجزاء الصور الفنية أو الإحالة إلى رموز في الثقافة العربية الإسلامية. ولنستمع إليه مع الشاعر البدوي عمارة بن عقيل (ت 238 هـ) – حين قدم بغداد – وقد انشده الناس قوله[25]:

غدت تستجير الدمع خوف نوى غد وعـــاد قتـــادا عنـــدها كـــل مرقـــد
هـــي البـــدر يغنيهـــا تـــودد وجههـــا إلـــى كـــل مـــن لاقـــت وإن لـــم تـــودد

فيقول عمارة وقد ملكه الإعجاب: "لله دره، لقد تقدم في هذا المعنى من سبقه إليه على كثرة القول فيه، حتى لقد حبب الاغتراب... ولئن كان الشعر بجودة اللفظ وحسن المعاني واطراد المراد واتساق الكلام فإن صاحبكم هذا أشعر الناس"[26].

فهذه شهادة شاعر بدوي، كان الناس يكتبون شعره وشعر أبيه ويعرضون عليه الأشعار إذا قدم بغداد، في حق شاعر حضري مثقف قد أدمن دراسة أشعار السابقين من العرب، وثقف نفسه بكل لطيفة من التراث العربي والإسلامي تخدم

شعره؛ فهو يحضرها حتى في حال البديهة. ومن عجيب ما روي عن بديهة أبي تمام أنه "حين أنشد أحمد بن المعتصم بحضرة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي وهو فيلسوف العرب:

إقدام عمرو، في سماحة حاتم في حلم أحنف، في ذكاء إياس

فقال الكندي: ما صنعت شيئا، شبهت ابن أمير المؤمنين وولي عهد المسلمين بصعاليك العرب! ومن هؤلاء الذين ذكرت؟ وما قدرهم؟ فأطرق أبو تمام يسيرا، وقال:

لا تنكروا ضربي له من دونه مثلا شرودا في الندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلا من المشكاة والنبراس

وقد قيل: إن الكندي لما خرج أبو تمام، قال: هذا الفتى قليل العمر، لأنه ينحت من قلبه، وسيموت قريبا، فكان كذلك"[27].

فقد شبه أبو تمام ممدوحه الأمير العربي أحمد بأربعة من أسلافه العرب ضرب به المثل في إحدى الصفات التي أحبوها، وهم: فارس زبيد واليمن وشاعرها عمرو بن معد كرب (ت 643 م)، وحاتم الطائي (ت 506 م) المشهور بالكرم والجود، والأحنف بن قيس سيد يني تميم المعروف بالحلم، وإياس بن معاوية المزني (ت 122 هـ) الذي ولاه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ) قضاء البصرة لفقهه وفطنته. كما أحال الطائي إلى قول الله تعالى: "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم"[28].

ولم يكن التكلف في طلب البديع المأخذ الوحيد الذي وسم به شعر أبي تمام، بل اتهم بإقحامه الفلسفة في الشعر، مما أدى إلى إشاعة التعقيد والغموض في ألفاظه وتراكيبه ومعانيه، وهذا ينافي وظيفة اللغة التي هي الإبلاغ والإفادة، ولذا جعله الآمدي في منزلة مضطربة بين الشاعر والفيلسوف؛ وحجته في ذلك أنه إن كان الشاعر "يعتمد دقيق المعاني من فلسفة يونان أو حكمة الهند أو أدب الفرس، ويكون أكثر ما يورده منها بألفاظ متعسفة ونسج مضطرب، وإن اتفق في تضاعيف

ذلك شيء من صحيح الوصف وسليم النظر، قلنا له: قد جئت بحكمة وفلسفة ومعان لطيفة حسنة، فإن شئت دعوناك حكيما، أو سميناك فيلسوفا، ولكن لا نسميك شاعرا، ولا ندعوك بليغا؛ لأن طريقتك ليست على طريقة العرب، ولا على مذاهبهم، فإن سميناك بذلك لم نلحقك بدرجة البلغاء ولا المحسنين الفصحاء"[29].

فالآمدي لا يريد أن يحظر على الشاعر الاستمداد من الفلسفة الأجنبية ومن الحكمة الأجنبية، ما لم يخرج على طريقة العرب وبلاغة العرب في "إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة سليمة من التكلف كافية، لا تبلغ الهذر الزائد على قدر الحاجة، ولا تنقص نقصانا يقف دون الغاية"[30]. والشاعر الذي رضي عنه النقاد الرضا كله، لأنه أكد بشعره صلاح طريقة العرب للبقاء على كر الأيام، هو البحتري الذي عبر عن ضيقه بالمنطق في الشعر، وأعلن عن سيره على نهج الشاعر الجاهلي ذي القروح امرئ القيس بن حجر الكندي (ت 560 م)، وذلك في قوله[31]:

كلفتمونـا حـدود مـنطقكم فـي   الشــعر يلغــى عــن صــدقه

إذن، كل من تحققت في شعره مقاييس الوضوح والاعتدال والصحة والسلامة، فهو الشاعر البليغ الذي يحذو طريقة العرب لا يتجاوزها. فإذا ظهر – بعد كل هذا – شاعر آخر على شاكلة أبي تمام الطائي، قد انتشرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته بين الناس، وتدارستها المجالس، ألفت الكتب في الإبانة عن مساوئ شعره وفي الكشف عن معانيه المسروقة. فهذا أبو علي محمد بن الحسن الحاتمي (ت 388 هـ)، في الرسالة الحاتمية، يشك في أصالة الحكمة المبثوثة في شعر أبي الطيب المتنبي، ويربطها بكلام أرسطو في الحكمة؛ فكأنه – في كل حكمه – مجرد مترجم لأغراض فلسفية ومعان منطقية يونانية في نسيج لغوي عربي محكم. والواقع أن اطلاع المتنبي على فلسفة اليونان واستفادته منها في شعره وارد، ولكنه عاش حياة مضطربة في عصر انقسمت فيه دولة الخلافة العربية الإسلامية إلى دويلات، واستولى بنو بويه الفرس على بغداد، وكان ذكيا طموحا كثير الترحال، مدمنا القراءة والدرس، فتكونت لديه خبرة واسعة بالحياة والناس؛ ثم "تمثل كل ذلك على نحو فذ، فكان شعره ثمرة عجيبة لذلك اللقاء الثقافي"[32].

وكان على الشعراء العباسيين، إذا أرادوا أن يحظوا بالاعتراف والتقدير من جمهور الشعر، أن يوفقوا بين نزوعهم إلى التجديد الشعري الذي ينسجم ومتطلبات

عصرهم، وبين احترام التقاليد الشعرية التي جعلت الشعر الجاهلي مرجعا لكل شعر يقال بعده في أي زمان وفي أي مكان، وهذا حتى تحفظ للشعر العربي تميزه من غيره من أشعار الأمم الأخرى.

الهوامش:

1 – رينيه ويليك وأوستن وارين: نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 3، بيروت 1987، ص 21.

2 – محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة 1974، ج 1، ص 24.

3 – ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط. 5، بيروت 1981، ج 2، ص 25.

4 – المصدر نفسه، ص 30.

5 – نفسه.

6 – محمد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 7، بيروت 1998، ص 79.

7 – أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني، موفم للنشر، الجزائر 1992، ج 2، ص 881.

8 – بشار بن برد: الديوان، شرح مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1991، ص 483 – 484.

9 – المصدر نفسه، ص 300 – 306.

10 – أبو نواس: الديوان، تحقيق أحمد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 57 – 58.

11 – ينظر، الأغاني، ج 13، ص 6280 – 6281.

12 – أبو نواس: المصدر السابق، ص 13.

13 – ابن رشيق: العمدة، ج 1، ص 197 – 198.

14 – المصدر نفسه، ص 196.

15 – عبد الله بن المعتز: طبقات الشعراء، تح. عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، ط. 2، مصر 1968، ص 201.

16 – ابن رشيق: المصدر السابق، ص 131.

17 – انظر، مسلم بن الوليد: الديوان، تحقيق سامي الدهان، دار المعارف، ط. 2، القاهرة 1970، ص 9 – 12.

18 – عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، ط. 3، القاهرة، ج 4، ص 55 – 56.

19 – عبد الله بن المعتز: البديع، تحقيق كراتشكوفسكي، دار المسيرة، بغداد 1979، ص 1.

20 – ابن رشيق: المصدر السابق، ج 2، ص 236.

21 – الحسن بن بشر الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، 1961، ج 1، ص 6.
22 – المصدر نفسه، ص 400.
23 – علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد إبراهيم وعلي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط. 4، مصر 1966، ص 33.
24 – أبو تمام: الديوان، شرح شاهين عطية، دار الكتب العلمية، ط. 3، بيروت، ص 447.
25 – المصدر نفسه، ص 98.
26 – الأصبهاني: الأغاني، ج 12، ص 5795 – 5796.
27 – ابن رشيق: العمدة، ج 1، ص 192. وأبو تمام: الديوان، ص 163.
28 – سورة النور، الآية 35.
29 – الآمدي: المصدر السابق، ص 401 – 402.
30 – المصدر نفسه، 400 – 401.
31 – البحتري: الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت 2000، ج 1، ص 196.
32 – إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1977، ص 163.